T 210

HEIDENTHUM

UND

OFFENBARUNG.

RELIGIONSGESCHICHTLICHE STUDIEN

ÜBER DIE BERÜHRUNGSPUNKTE DER ÄLTESTEN HEILIGEN SCHRIFTEN DER INDER, PERSER, BABYLONIER, ASSYRER UND AEGYPTER MIT DER BIBEL

AUF GRUND DER NEUESTEN FORSCHUNGEN.

VON

DR. ENGELBERT LORENZ FISCHER.

K. B. REKTORAT D. ALTEN GYMNASIUMS BAMBERG

MAINZ,
VERLAG VON FRANZ KIRCHHEIM.
1878.

194

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Vorwort.

Seit einigen Jahrzehnten wurde besonders in England, Deutschland und Frankreich die Erforschung der heiligen Schriften der alten morgenländischen Völker mit einer Hingebung, einem Fleiss und einer Energie betrieben und wurden derartige Resultate erzielt, dass es unsere gerechte Bewunderung herausfordert. Doch geschah es mehr in philologischem und culturhistorischem Interesse. Nachdem nun aber diese äusserst schwierigen Vorarbeiten gemacht und durch die grossen Orientalisten die Quellen für die Kenntniss des wunderbaren Morgenlandes vielfach eröffnet sind, ist es gewiss auch eine würdige Aufgabe, zu religionsgeschichtlichen Zwecken dieselben zu benützen und so die Früchte zu pflücken, die jene durch den Schweiss ihrer Arbeit und das Licht ihres Geistes gezeitigt.

Das erstrebt vorliegende Schrift. Nicht zunächst für orientalische Philologen geschrieben — obwohl auch diesen mehrere Erörterungen, besonders Kap. II, III und IV des ersten, sowie die gleichen Kapitel des vierten Abschnittes zur Begutachtung empfohlen sein sollen — ist sie vielmehr für einen weiteren Leserkreis bestimmt, um das Interesse für diese herrlichen Forschungen und Entdeckungen auch über die Grenz-

pfähle der Fachgenossen hinaus zu erregen oder zu erhöhen. Innerhalb eines nicht zu weiten Rahmens lässt sie vor dem Auge des Lesers die religiösen Grundanschauungen und heiligen Ahnungen der ältesten und geschichtlich berühmtesten Culturvölker der Menschheit vorüberziehen, entrollt trotz all der bunten Manchfaltigkeit ihrer mythologischen Gestalten doch ein merkwürdiges Bild der Harmonie in den wesentlichen religiösen Ideen und zeigt eine Reihe von Berührungspunkten mit der Offenbarung auf. Noch mehr; wir werden sehen, dass die Völker des Heidenthums nicht blos in den dogmatischen Principien mit der Offenbarung mehr oder minder übereinstimmen, sondern auch für die urgeschichtlichen Thatsachen, wie sie die Bibel, speciell die Genesis berichtet, ein beredtes Zeugniss ablegen.

Mag deshalb die hier behandelte Materie schon die Aufmerksamkeit Derjenigen auf sich ziehen, die überhaupt noch ein Interesse an der religiösen Entwickelung der Menschheit haben, so dürfte sie in noch höherem Grade die Theilnahme der Theologen erwecken. Denn wenn es wahr ist, was man so häufig als Forderung hinstellt, dass der Theologe, der dieses Namens würdig ist, nicht blos mit seinen speciellen Fachdisciplinen, sondern auch mit den Errungenschaften und Resultaten der übrigen Wissenschaften wie Philosophie, Naturkunde, Geschichte, Archäologie sich befreunden soll, weil eben all diese Gebiete in die Religionswissenschaft einmünden und Waffen für oder gegen dieselbe liefern: so verdoppelt und steigert sich dieses Postulat unleugbar in Rücksicht auf diejenige Wissenssphäre, mit der sich vorliegende

Schrift befasst. Nicht allein wird durch derartige Studien der Blick des Theologen erweitert, sondern er findet hier auch schätzbares Material für die Apologie des Offenbarungsglaubens. Die Bibel tritt aus der Isolirtheit heraus; die Offenbarung gewinnt neues Licht; sie zeigt sich nicht blos als der Polarstern für das auserwählte Volk Gottes, sondern ihre Strahlen schimmern auch, freilich in einem magischen Helldunkel durch die mythologischen Nebel des Heidenthums hindurch, und es drängt sich uns schliesslich die Ueberzeugung auf, dass die vorchristlichen Völker trotz der vielen Irrfahrten, die sie im Laufe der Zeit gemacht, doch die religiösen Grundideen als gemeinsames Erbtheil aus dem Schiffbruch der Wahrheit gerettet hatten. Wir werden nicht selten mit Verwunderung die Wahrnehmung machen, dass die Heidenwelt lange nicht in dem Masse vom Pfade der Wahrheit abgewichen war, wie man es sich gewöhnlich vorstellt, sondern dass die Vorsehung immer noch auch über ihr gewaltet hat. Freilich gilt das mehr für die ältesten Völker, die wir deshalb auch allein in den Kreis unserer Erörterungen ziehen; je mehr wir nämlich der Wiege des Menschengeschlechtes uns nähern, desto ungetrübter fliessen ihre religiösen Anschauungen und Traditionen, je mehr wir uns aber von derselben entfernen, desto gebrochener und unreiner scheinen die Strahlen der Uroffenbarung durch das Prisma des mythologisirenden Geistes.

Aber nicht blos bei den Theologen, auch auf Seite der gebildeten Laien, denen Religion, Offenbarung und Christenthum, kurz der Glaube kein leerer Schall ist, möchte vorliegendes Buch Beachtung finden. Denn

einerseits treffen sie darin die bedeutendsten Ergebnisse der für unser Jahrhundert so ruhmreichen Entdeckungen und Entzifferungen der ältesten religiösen Denkmäler der Menschheit in einem Ganzen zusammengestellt, andererseits sehen sie, wie durch all diese Errungenschaften der modernen orientalischen Forschungen die Bibel in ihrer geschichtlichen Wahrheit bezeugt und bestätigt wird, was Jedem, der noch ein Herz für dieses heilige Buch besitzt, gegenüber den heutigen destructiven Bestrebungen einer einseitigen Wissenschaft, die jene ehrwürdige Urkunde für ein bloses Mythen- und Fabelbuch ausgeben möchte, zur grossen Befriedigung gereichen dürfte.

Mögen diese Andeutungen hier genügen, um die Theilnahme eines weiteren Leserkreises für diese Abhandlungen zu erwecken. Muss man doch gestehen, dass bisher vergleichsweise noch wenig dieses Feld bearbeitet wurde. Dr. Windischmann, der vermöge seiner reichen orientalischen Sprachenkunde so Bedeutendes auf diesem Gebiete hätte leisten können, ist leider allzu früh aus dem Diesseits geschieden. Nach ihm fand sich nicht leicht Einer, der seinen Posten hier entsprechend ausgefüllt hätte. So kam es, dass im Kreise der religiös-kirchlichen Literatur ausser einigen in Zeitschriften zerstreuten bezüglichen Abhandlungen und den zwar geistreichen, aber unzulänglichen Bemerkungen im II. Band der »Philosophischen Studien über das Christenthum« von A. Nicolas bisher über unseren Gegenstand nur das Buch von Dr. H. Lüken: »Die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den

Heiden« (Münster. II. Aufl. 1869) in der Oeffentlichkeit sich vorfand; denn J. v. Döllinger's gelehrtes Werk: »Heidenthum und Judenthum« hat sich eine andere Aufgabe als die in Rede stehende zum Ziele gesetzt. Angesichts dieser Sachlage wandte sich daher der Verfasser fast ausschliesslich an die Quellen, soweit sie bis jetzt von der orientalischen Philologie bearbeitet waren. Und als ihm im Laufe seiner betreffenden Studien auch Lüken's genanntes Werk in die Hände kam, glaubte er doch, so reichhaltig auch dasselbe ist, sein angefangenes Unternehmen nicht aufgeben zu sollen. Denn der Verfasser fand alsbald, dass seine Abhandlungen mit Lüken's Buch fast nichts mit einander gemein haben als das Ziel; in den Mitteln und Wegen dieses zu erreichen, weichen sie durchgängig von einander ab.

Vor Allem standen diesem verdienstvollen Gelehrten bei der Abfassung seines Werkes gerade was die bedeutendsten Völker, die Inder, Perser, Babylonier, Assyrer und Aegypter anlangt noch nicht die besseren Quellen zu Gebote, welche erst in den letzten Jahren uns mehr und mehr erschlossen wurden und auf die der Verfasser dieses Buches sich durchgängig stützt. Von den ältesten heiligen Schriften der Inder, nämlich vom Ṛig-Veda, macht Lüken keinen oder doch nur spärlichen Gebrauch. Kein Wunder, ist man ja erst im vorigen Jahre daran gegangen, die heiligen Hymnen der Brahmanen zum ersten Male vollständig zu übertragen.

Ferner das heilige Buch der Perser: das Avesta benützt dieser Gelehrte nur nach der ersten deutschen Ausgabe von Kleuker, die bereits vor hundert

Jahren erschienen ist. Damals aber lagen die Avestastudien noch in der Wiege, und so gross und verdienstvoll auch der Vater derselben, Anquetil du Perron, da steht, dessen französische Ausgabe vom Jahre 1771 Kleuker übersetzt hat, so ist doch sein Werk durch die weiteren glänzenden Forschungen der Neuzeit unstreitig überholt.

Auch die neuesten hochwichtigen Ausgrabungen der babylonisch-assyrischen Keilinschriften und Monumente im Euphratthale, von denen die für unseren Zweck bedeutendsten erst in den letzten paar Jahren zu Tage gefördert und entziffert wurden, konnte er nicht für sein Buch verwenden und so standen ihm für die Babylonier und Assyrer nur die Fragmente des Berosus, eines Zeitgenossen Alexander's des Grossen, zu Gebote, so weit eben deren griechischer Text auf uns gekommen ist. — Aehnliches gilt von den ägyptischen Hieroglyphenforschungen. Also wenigstens hinsichtlich der Quellen und deren neuesten Bearbeitung befindet sich vorliegendes Buch in einer besseren Lage als das von Lüken; der Unterschied beider erstreckt sich aber noch weiter.

Lüken nämlich verfährt synoptisch, d. h. er stellt die Traditionen der verschiedenen Völker hinsichtlich desselben Gegenstandes, z. B. des Sündenfalles, kurz zusammen, während der Verfasser dieser Schrift jedes Volk einzeln behandelt. Er verfolgt dabei ausser dem wissenschaftlichen auch einen didaktischen Zweck. Denn durch diese Methode wird der Leser seines Erachtens weit leichter vor Verwirrung geschützt, indem er jedes Mal ein Gesammtbild von den religiösen und urgeschichtlichen Anschauungen eines

einzelnen Volkes empfängt, das sich unstreitig weit sicherer vom Geiste erfassen lässt, als an verschiedenen Orten sporadisch ihm dargebotene Bruchstücke der verschiedensten Nationen und Stämme.

Noch in einem anderen Punkte ferner weicht unsere Methode von der Lüken's ab. Wir suchen nämlich möglichst den historischen Bildungsgang im religiösen Bewusstsein der betreffenden Völker bis zu einer gewissen Grenze zu verfolgen, während Lüken darauf keine Rücksicht nimmt. Wenn die geschichtliche Methode nicht eingehalten wird, dann ist es unmöglich, in dem vielverschlungenen Labyrinth der verschiedenen Mythologeme auch nur eines Volkes sich zurecht zu finden. Ganz besonders haben wir diese Methode in den Abhandlungen über die Inder und Aegypter in Anwendung gebracht und glauben durch die dort niedergelegten Erörterungen einen Beitrag zur Entwirrung der mythologischen Gewebemasse geliefert zu haben.

Endlich möchte der Verfasser noch einen vierten Unterschied namhaft machen. Um nämlich dem etwa mit diesen Materien noch nicht vertrauten Leser auch einen Ueberblick über die Schriftquellen der behandelten Völker und deren Erforschung zu bieten, schickt er bei jedem Abschnitt literar-historische Bemerkungen voraus, die sicher Manchem sehr erwünscht sein werden.

Doch indem der Verfasser diese Unterschiede hervorhebt, erkennt er gerne an, dass Lüken's Buch einen unverkennbaren Werth besitzt, indem es besonders durch Reichhaltigkeit des Materials sich auszeichnet, während vorliegende Arbeit sich nur auf die ange-

gebenen ältesten Völker ersten Ranges beschränkt, diese aber um so eingehender behandelt. Dabei bewegt sich der Verfasser durchaus auf dem Boden der neueren und neuesten Forschungen der orientalischen Philologie, die ihm die Basis für sein Gebäude bildet. Von luftigen Hypothesen und waghalsigen Speculationen hält er sich ferne und wenn er manchmal Combinationen einflicht, geschieht es nur da, wo er hinreichende Stützpunkte hiefür zu haben glaubt. Dass jedoch diese Arbeit noch manches Unvollkommene und Mangelhafte an sich trägt, fühlt der Verfasser wohl; aber trotzdem gibt er sich im Interesse der Sache der Hoffnung hin, dass sie vielleicht eine nicht ungünstige Aufnahme finden möchte.

Würzburg, 7. Febr. 1878.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Seite

1. Aufgabe und deren Tragweite. 2. Die ältesten Culturvölker der Menschheit. 3. Ueber deren gemeinsamen Ursitz und das Motiv ihrer Scheidung. 4. Ihre Religionsquellen 1—9

Erster Abschnitt.

Die Inder.

Erstes Kapitel.

Literar-historische Bemerkungen.

§. 1. Der Veda; Wort- und Sachbedeutung 13
§. 2. Ueber das Alter und die Bestandtheile des Veda 13
§. 3. Ueber die neuere Vedaliteratur 17

Zweites Kapitel.

Ueber die Entwickelung der altindischen Götterlehre mit besonderer Rücksicht auf den ursprünglichen Monotheismus.

§. 1. Innerer Charakter des Ṛig-Veda. — Unterscheidung dreier vedischen Perioden 18
§. 2. Die arische Periode. Berührungspunkte zwischen Veda und Avesta 20
§. 3. Varuṇa als der einzige absolute Gott in der ersten Periode. Sein Verhältniss zu dem altpersischen Ahura-Mazda. Die Adityas geistige Lichtwesen, mit den biblischen Engeln analog . 22

Seite

§. 4. Ueber Aditi. — R. Roth. Max Müller. Muir. A. Ludwig. Hillebrandt . 25
§. 5. Varuṇa als der Schöpfer des Alls und Begründer der Naturgesetze . 30
§. 6. Desgleichen der Urheber und Rächer des Sittengesetzes . 32
§. 7. Die ursprüngliche Religion des Inderthums war ethischer Monotheismus 36

Drittes Kapitel.

Fortsetzung über die Entwickelung der altindischen Götterlehre.

§. 1. In der zweiten Periode trat Indra an die Stelle Varuṇa's. Gründe und Nachweis dieser Umgestaltung 40
§. 2. Charakterisirung des Nationalgottes Indra. Das ethische Moment tritt jetzt hinter das naturalistische zurück . . . 45
§. 3. Ueber die indischen Naturgötter 48
§. 4. In der dritten Periode der Reflexion Rückkehr vom Polytheismus zu dem Einen persönlichen Gott 50

Viertes Kapitel.

Der Mittler zwischen Gott und den Menschen: Mitra — Agni. — Der indische Logos (Vâk).

§. 1. Verhältniss zwischen Mitra und Varuṇa. — Mitra als Mittler 55
§. 2. An die Stelle des alt-arischen Mitra trat in der zweiten Periode der nationale Agni 59
§. 3. Nachweis dieser Umtauschung 60
§. 4. Charakterisirung Agni's: der von Gott bestellte »Hohepriester«, der »erste Prophet«, der »Lehrer des heiligen Gesetzes«, der »Menschenfürst«, der »Erlöser von der Sünde«. — Hoffnung der Inder, dass er in Menschengestalt als Priester und Lehrer auf Erden erscheine 63
§. 5. Die indische Logosidee. Vergleichung mit der Bibel . . . 65

Fünftes Kapitel.

Die Weltschöpfung. — Der Widersacher der Gottheit.

§. 1. Die Welt durch Gottes Allmacht geschaffen. — Die kosmologischen Anschauungen in den drei vedischen Perioden . 68
§. 2. Auffassung des primitiven Weltzustandes. Kâma, der Geist Gottes und die Scheidung der Elemente 71

Seite

§. 3. Der Drache Vṛitra als böser Dämon. Dessen kosmologische Bedeutung. Parallele mit den babylonischen Keilinschriften 76
§. 4. Vṛitra's ethische Seite. Sein Kampf gegen die Gottheit . 78
§. 5. Das böse Princip in der ersten vedischen Periode: Drache Dâsa; identisch mit der altpersischen Dahâka 80

Sechstes Kapitel.

Die ersten Menschen. — Der Baum der Unsterblichkeit. — Der Soma. — Die Versuchung. — Der Sündenfall. — Erinnerung an die Fluth.

§. 1. Vom Urzustand der ersten Menschen 82
§. 2. Der Soma wahrscheinlich einerseits die Erinnerung an den paradiesischen Lebensbaum, andrerseits ein Surrogat für dessen Verlust 84
§. 3. Versuchung des ersten Menschen Yama durch die Yamî. — — Yama's Fall. — Verlust der Unsterblichkeit. — Die Erbsünde . 87
§. 4. Nachweis der Fluthsage im Ṛig-Veda 92
§. 5. Darstellung derselben nach den späteren Brâhmanas und dem Mahâbhârata 95

Siebentes Kapitel.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele. — Himmel. — Hölle. — Auferstehung. — Rückblick.

§. 1. Dualismus von Leib und Seele. — Erd- und Feuerbestattung. — Unsterblichkeitsglaube 98
§. 2. Altindische Auffassung des Himmels 99
§. 3. Ihre Anschauung von der Hölle. — Hoffnung auf die Auferstehung mit verklärtem Leibe 101
§. 4. Rückblick . 102

Zweiter Abschnitt.

Die Perser.

Erstes Kapitel.

Literar-historische Bemerkungen.

§. 1. Das Avesta. — Alter desselben 107
§. 2. Wort- und Sachbedeutung des Avesta. — Seine Bestandtheile 109
§. 3. Ueber die neueren Avestastudien 111

Seite

Zweites Kapitel.

Der Glaube an Einen Gott; den Schöpfer des Engelreichs und der sichtbaren Welt. — Seine Offenbarung an die Menschen.

§. 1. Ursprünglicher Monotheismus der zarathustrischen Religion 113
§. 2. Die himmlischen Genien Amesha-çpentas und Yazatas. — Schöpfung der irdischen Welt kraft göttlicher Intelligenz . 116
§. 3. Annahme einer Uroffenbarung 118

Drittes Kapitel.

Der Glaube an den Mittler. — Messiashoffnung. — Anklänge an die göttliche Trinität.

§. 1. Ueber den persischen Mithra überhaupt 120
§. 2. Dessen Natur- und ethische Seite 122
§. 3. Seine Mittlerrolle 124
§. 4. Erwartung eines zukünftigen Erlösers 128
§. 5. Bedeutung des heiligen Çraosha. — Ahnungen einer göttlichen Trias 129

Viertes Kapitel.

Ueber das Paradies. — Der Baum des Lebens. — Die Schlange als böses Princip. — Der Ursprung der Sünde. — Die Fluth. — Arche.

§. 1. Vom »Ort der Anmuth«. In dessen Mitte der Garðkerĕna oder Lebensbaum. — Die Menschen in ursprünglich glücklichem Zustande; frei vom Tod. — Yima als Träger des goldenen Zeitalters 133
§. 2. Satan Ağra-mainyus und dessen Reich. Er ist der Urheber der Sünde, die »Schlange«. — Yima's Fall durch Stolz. — Verlust der ursprünglichen Unsterblichkeit 136
§. 3. Ueber den durch seine Wasser Alles verheerenden Winter. Göttlicher Auftrag an Yima zum Bau einer Zufluchtsstätte. 140

Fünftes Kapitel.

Ueber Sühn- und Gnadenmittel: Glaube, Gebet, gute Werke. — Beicht. — Opfer.

§. 1. Die erste Bedingung des Heils: der Glaube an die göttliche Lehre. — Das altpersische Credo. — Ceremonie der Aufnahme in die Religionsgemeinschaft 143

Seite

§. 2. Die zweite Bedingung des Heils: Haltung der Gebote. — Die hohe Wahrheitsliebe der alten Perser. — Scheu vor dem Eide. — Gute Werke. — Die Beicht 146
§. 3. Ueber das Myazda-Opfer aus Brod und Fleisch und den Haomatrank 149

Sechstes Kapitel.

Ueber die letzten Dinge: Unsterblichkeit; — Gericht; — Reinigungszustand; — Himmel; — Hades; — Auferstehung.

§. 1. Zeugniss des Avesta für die Unsterblichkeitslehre . . . 153
§. 2. Glaube an ein göttliches Gericht nach dem Tode . . . 154
§. 3. Nachweis der Annahme eines Purgatoriums. — Todtenopfer. 155
§. 4. Altpersische Anschauung vom Himmel und der Hölle . . 159
§. 5. Auferstehungsdogma. — Concordanzpunkte zwischen Avesta und Bibel 161

Dritter Abschnitt.

Die Babylonier und Assyrer.

Erstes Kapitel.

Literar-historische Bemerkungen über die babylonisch-assyrischen Ausgrabungen und Entzifferung der Keilinschriften.

§. 1. Ueber die wissenschaftliche Bedeutung der neuen assyrischen Forschungen 167
§. 2. Ueberblick über die bisherigen Ausgrabungen. Rich. E. Botta. H. Layard. G. Smith. 168
§. 3. Wie ist man dazu gekommen, die Keilschriften zu entziffern? Grotefend's erster Versuch. — Burnouf. Lassen. Rawlinson. Hinks. Oppert 170
§. 4. George Smith's neueste Entdeckungen und Entzifferungen. 177
§. 5. Ueber das Alter der assyrischen Keilinschriften 179

Zweites Kapitel.

Ueber die babylonisch-assyrischen Gottheiten. — Die Engel. — Deren Revolution und Sturz.

§. 1. Die zwölf grossen Gottheiten 182

Seite

§. 2. Ursprünglicher Monotheismus in Babylonien. — Spuren einer Trias. — Späterer Wechsel im göttlichen Primat . 184
§. 3. Glaube an ein Reich der Engel. — Deren Empörung im Himmel und Sturz. Merodach = Michael 187

Drittes Kapitel.

Bericht über die Schöpfung.

§. 1. Der Urzustand der Schöpfung ein Wasserchaos 192
§. 2. Wahrscheinlichkeit, dass die Babylonier über dem Urchaos ein schöpferisches Princip annahmen. — Der Gott Lachmu und der biblische Rûach. — Gründung des Festlandes . . 194
§. 3. Bildung der Himmelskörper. Neue Analogie mit der Bibel. 197
§. 4. Schöpfung der Thierwelt und des Menschen 200

Viertes Kapitel.

Vom Urzustand des Menschen. — Der Drache Tiamat. — Vom Sündenfall und der göttlichen Strafe. — Cylinder-Abbildungen vom »Baum des Lebens« und dem »Baum der Erkenntniss«.

§. 1. Anfängliche Heiligkeit der ersten Menschen. — Verehrung nur Eines Gottes. — Göttliche Pflichten an die ersten Menschen . 202
§. 2. Ursprüngliche Gemeinschaft der ersten Menschen mit der Gottheit. — Die dunkle Race »Admi« oder »Adami« . . 205
§. 3. Ueber den Drachen Tiamat, den Fürsten der Aufruhrgeister gegen die Gottheit. — Der »heilige Hain Gottes«, an dem Merodach mit dem Schwert Wache hält 208
§. 4. Satan Tiamat's Versuchung des ersten Menschen. — Göttlicher Fluch. — Fall desselben. — Göttliche Strafe . . 213
§. 5. Die babylonische Landschaft Gan-Dunias und der biblische Paradiesgarten Gan-eden. — Altbabylonische Abbildungen vom »Baum der Erkenntniss«. — Die »Schlange der Nacht«; — der »Feind Gottes«. — Der »Baum des Lebens« von Cherubim bewacht 215

Fünftes Kapitel.

Die chaldäisch-babylonische Sündflutherzählung.

§. 1. Ueber das Alter der Izdubarlegenden und der babylonischen Sündfluthertzählung 218

Seite

§. 2. Inhaltsangabe der Izdubar-Tafeln. — Identität des babylonischen Izdubar und des biblischen Nimrod 220
§. 3. Die Sündfluthtafel 223
§. 4. Analyse derselben. — Der babylonische Hasisadra entsprechend dem mosaischen Noah. — Vergleichungspunkte mit dem biblischen Sündfluthbericht 229

Sechstes Kapitel.

Vom Thurmbau zu Babel und der Sprachverwirrung. — Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele. — Gericht. — Himmel, Mittelort und Hölle. — Die Auferstehung.

§. 1. Aufführung eines grossen Baues. Motiv: Uebermuth. — Göttliche Strafe: a) Sprachverwirrung; b) Zerstörung des Baues; c) Zerstreuung. — Gegenwärtige Ruine des babylonischen Thurmes nach der Ueberlieferung 234
§. 2. Nachweis des altbabylonischen Unsterblichkeitsglaubens. — Die Annahme eines Mittelorts. — Der »Ruheort Nergal's« oder Himmel 237
§. 3. Auffassung des Hades 242
§. 4. Die Auferstehungslehre 243
§. 5. Resultate . 244

Vierter Abschnitt.

Die Aegypter.

Erstes Kapitel.

Literar-historische Bemerkungen über die Hieroglyphenforschung.

§. 1. Geschichtliches über Aegypten 249
§. 2. Verlauf der Hieroglyphenforschung. — Der Stein von Rosette. S. de Sacy. Akerblad. Th. Young. — Die altägyptischen Schriftarten 252
§. 3. Wie ist man zur ersten sicheren Entzifferung von Hieroglyphen gelangt? Champollion. Spohn. Lepsius. Birch 256
§. 4. Seyffarth's Reform 260

Seite

Zweites Kapitel.

Ueber die Methode mythologischer Forschung. — Die Umbildungsstadien des altägyptischen Gottesbewusstseins. — Ursprünglicher Monotheismus.

§. 1. Erklärungsversuche der ägyptischen Mythologeme. Kritik derselben 261
§. 2. Methodische Gesichtspunkte für die mythologische Forschung. — Unterscheidung von vier Religionsperioden in Aegypten. 266
§. 3. Der nachweisbar älteste Gottesglaube daselbst. — Der Turiner Todtenpapyrus. — Alter desselben 268
§. 4. Auszug aus dem ersten Buch des Todtenpapyrus . . . 272
§. 5. Nachweis des ursprünglichen Monotheismus 274

Drittes Kapitel.

Allmählige Trübung und naturalistische Weitergestaltung des anfänglich ethischen Monotheismus. — Anklänge an die Trinität.

§. 1. Der Leydener Papyrus Anastasy I. 350. Lauth's Nachweis der Identität des darin vorkommenden Mesu mit dem israelitischen Moses. — Auszug aus dem Hymnus dieses Papyrus. 278
§. 2. Des Letzteren Vergleichung mit dem Turiner Todtenpapyrus. 283
§. 3. Fortdauer der monotheistischen Idee, besonders in der Geheimlehre der Priester 286
§. 4. Die göttliche Trias nach dem Turiner und Leydener Papyrus. — Zeugniss des Jamblichus 289

Viertes Kapitel.

Die Heroenperiode. — Der ägyptische Noah, Cham, Sem und Nimrod. — Die astronomische Periode. — Die physicalische Periode und der Thierdienst.

§. 1. Parallele zwischen den zehn ägyptischen Götterkönigen der Vorzeit und den zehn Patriarchen der Bibel, sowie den zehn chaldäischen Urkönigen 294
§. 2. Der ägyptische Horus entspricht dem biblischen Noah; Chem dem Cham; Zom dem Sem und Katjarti dem Nimrod. 297
§. 3. Die astronomische Periode 300
§. 4. Die erste Götterklasse bildeten die sieben Planeten. — Bündige Darstellung derselben. — In der zweiten Götterklasse wurden die zwölf Zeichen des Thierkreises verehrt. 302

Seite

§. 5. In der physicalischen Periode repräsentirt Osiris die befruchtende Natur (speziell den Nil) und Isis die gebärende Erde. — Erklärung des Osirismythus 305

§. 6. Ueber den Ursprung und die Bedeutung des ägyptischen Thierdienstes 306

Fünftes Kapitel.

Die altägyptische Engellehre. — Die Schlange Apepi als Feind Gottes. — Der Schöpfungsbericht nach dem I. Kap. des Todtenbuches verglichen mit der mosaischen Genesis. — Der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen. — Die Weihe des siebenten Wochentages. — Die Opfer. — Messiashoffnung. — Sündfluth.

§. 1. Zeugniss des Todtenpapyrus für die Engellehre; analoge Rangstufen und Namen derselben wie in der Bibel . . . 311

§. 2. Die Schlange Apepi als böser Dämon. Kampf derselben gegen die Gottheit. — Später ist Set an ihre Stelle getreten. — Gründe hiefür. — Noch später Typhon 315

§. 3. Der Schöpfungsbericht nach dem Todtenpapyrus und der Genesis. — Der Mensch ein Ebenbild Gottes 321

§. 4. Feier des siebenten Wochentages in Aegypten. — Auch die Opfer wurden als von Gott angeordnet betrachtet. — Beachtenswerth ist das »heilige Opfer des Lammes der Sünde.« — Vermuthliche Messiashoffnung. — Die Sündfluth. 324

Sechstes Kapitel.

Die Unsterblichkeit der Seele. — Das Todtengericht. — Die Seelenwanderung. — Die Wiedervereinigung mit der Gottheit. — Auferstehungsidee. — Gesammtergebnisse. Der geschichtliche Charakter der Bibel gesichert. — Die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes. — Die Uroffenbarung.

§. 1. Beweis für den ägyptischen Unsterblichkeitsglauben. — Darstellung des Todtengerichts. Die Seelenwanderung . . . 330

§. 2. Die Seligkeit jenseits als Wiedervereinigung mit der Gottheit. — Hoffnung auf eine künftige Auferstehung . . . 332

§. 3. Gesammtergebnisse des ganzen Buches 335

§. 4. Kritik der Erklärungsgründe für die vielfache Uebereinstimmung der betrachteten Völker mit der Bibel. Lösungsversuch dieses Problems 339

Einleitung.

In vetere novum latet, in novo vetus patet.
S. Augustinus.

1. Vorstehender Augustinischer Satz enthält, besonders auf religiösem Gebiete, einen bedeutenden Fonds Wahrheit. Diese unsere Arbeit wird das zeigen. Sie versucht darzuthun, dass die religiösen Grundideen schon von der ältesten Zeit an mehr oder weniger ein Gemeingut der Völker waren, die dann im Christenthum ihre Läuterung, harmonische Entfaltung und Verklärung fanden.

Das ist die eine Seite ihrer Aufgabe; man könnte sie mit Rücksicht auf den Inhalt die dogmatische nennen.

Dann aber will sie ganz besonders jene Züge und Punkte hervorheben und zu einem einheitlichen Bilde vereinigen, in denen die ältesten Culturvölker der Erde, soweit sie die heutige Forschung als solche anerkennt, hinsichtlich der Urgeschichte der Welt und Menschheit mit dem, was wir die Offenbarung nennen, übereinstimmen. Das bildete dann die historische Seite dieser Schrift.

Wir stellen uns also die Aufgabe, zu untersuchen, in welchen dogmatischen (oder theoretisch-religiösen) und in welchen urgeschichtlichen Punkten die ältesten heidnischen Culturvölker mit der Offenbarung mehr oder weniger übereinstimmen, oder für dieselbe zeugen.

Gelingt die Lösung dieser Aufgabe, dann erscheinen erstens die religiösen Ueberlieferungen des Judenthums, wie sie in den Schriften des Alten Testaments vorliegen, hinsichtlich der Schöpfung, des Paradieses, des Sündenfalls, der Fluth u. s. w., welche das Christenthum als Offenbarungswahrheiten adoptirt hat, nicht mehr vereinzelt, sondern durch die anderen Völker bestätigt, und dieses gemeinsame Zeugniss erhöht beträchtlich ihren geschichtlichen Werth; —

dann zeigt sich zweitens nicht allein das Judenthum, wie man vielfach annimmt, sondern auch das Heidenthum als eine Vorstufe zum Christenthum, und letzteres selbst empfängt

drittens dadurch eine universelle, menschheitliche Unterlage. Dann kann man das Christenthum nicht mehr blos als eine höhere Entwickelungsform aus dem Judenthum bezeichnen, vielmehr stellt es sich als die Krone der gesammten religiösen Entwickelung der Vorzeit dar. In diesem Sinne könnte man dann mit Lacordaire sagen: »Das Christenthum ist so alt wie die Welt,« indem die Ideen, die es vertritt, im Wesentlichen keimartig in den vorchristlichen Religionen vorhanden waren.

Doch man möge mich nicht missverstehen. Ich sage nicht, dass das Christenthum in einem naturnothwendigen Processe aus dem Judenthum und Heidenthum sich entwickelt habe, noch dass ihm jeder specifisch neue Coefficient abgehe, wohl aber dass es in der antiken Welt embryonal wurzelte, dass die Vorzeit auf das Christenthum angelegt war. Von Gleichwerthigkeit zwischen Heidenthum und Christenthum ist also offenbar keine Rede. Aber auch ebenso wenig soll die höhere religiöse Würde des antiken Judenthums herabgedrückt werden. Letzteres

ist und bleibt nicht blos der bevorzugte Träger einer reineren Religionsanschauung in der Vorzeit überhaupt, sondern auch speciell der göttlichen Offenbarung. Aber wir werden sehen, dass es nicht der einzige Träger derselben ist. Auch das Heidenthum participirt, wenn auch in entfernterer Weise, an der ursprünglichen Offenbarung.

Das ist auch schon im Voraus sehr begreiflich. Denn hat sich wirklich Gott am Anfange der Dinge den Menschen geoffenbart; ist er wirklich als der erste Erzieher derselben zu betrachten, und beruhen jene urgeschichtlichen Traditionen, wie sie die Genesis berichtet, auf Wahrheit: dann steht zu erwarten, dass nicht blos das erst später vom Menschheitsbaume abgezweigte Volk der Hebräer, sondern auch die übrigen Völker irgend ein Bewusstsein von jener Uroffenbarung und den damit in Beziehung stehenden primitiven historischen Thatsachen in ihren Ueberlieferungen bewahrt haben werden; denn ihre Ahnen waren ja gemeinschaftlich daran betheiligt. Freilich mag die Erinnerung an jene graue Vorzeit bei dem einen Volk ungetrübter als bei dem anderen sich erhalten haben, aber gewisse Nachklänge müssen sich finden. Und diese mehr oder weniger deutlichen Anklänge und verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen der Offenbarung, wie sie uns die Bibel bietet, einerseits, und den religiösen sowie urgeschichtlichen Ueberlieferungen der altheidnischen Culturvölker anderseits, will unser Versuch im Nachfolgenden darstellen.

Nach dem Gesagten liegt es desshalb nicht in der Aufgabe dieser Untersuchungen, die verschiedenen Religionen der alten Culturvölker in möglichster Vollständigkeit darzustellen, sondern wir haben sie vielmehr nur unter dem vergleichenden Gesichtspunkt zu betrachten, inwiefern sie nämlich in dogmatischer und urgeschicht-

licher Beziehung mit der Bibel übereinstimmen. Und diesem entsprechend muss auch die Gliederung dieser Schrift sich vollziehen.

Was nun aber die Mittel anlangt, um dem genannten Ziele zuzustreben, so werden wir möglichst auf die ältesten Quellen zurückgehen, soweit sie erhalten und bis jetzt für uns durch die oriental. Forschungen erschlossen sind; und das sind theils ihre ehrwürdigen heiligen Schriften, theils ihre auf uns gekommenen Denkmäler des Cultus und der Kunst. Erstere, wo sie vorhanden, werden uns natürlich das reichhaltigste Material zu unserem Zwecke liefern.

2. Es erhebt sich noch die Frage: Welche Stämme sind als die ältesten Culturvölker der Menschheit zu betrachten?

Die Ethnographie hat, besonders auf Grund der neueren Forschungen auf dem Gebiete der vergleichenden Sprachwissenschaft, mit grösster Gewissheit den Nachweis erbracht, dass eine Reihe Culturvölker der alten und neuen Welt von einem einzigen Urvolke abstammen, dessen Anfangspunkt seiner Entwickelung Indien und dessen Endpunkt Germanien bildet.

Man bezeichnet daher bekanntlich dieses Urvolk als das indo-germanische. Aus ihm haben sich als Zweige allmählig die Inder, Perser, Griechen, Römer, Germanen, Slaven und Celten (?) abgegliedert. Dass diese verschiedenen Völker in einem inneren Zusammenhang mit einander stehen, beweisen ihre verwandtschaftlichen Beziehungen in sprachlicher und religiöser Hinsicht. Sie bilden zusammen die grosse indo-germanische Völkerfamilie, als deren älteste Glieder man gemeinhin die Inder und Perser betrachtet.

Daneben hatte sich aber eine zweite ausgedehnte Völkerfamilie im Laufe der Jahrhunderte entwickelt, die unter dem Namen Semiten zusammengefasst werden. Dahin gehören die Babylonier, Assyrer, Phönicier, Hebräer, Araber u. s. w. Auch diese Völkergruppe verräth einen engeren Zusammenhang durch ihre sprachlichen und religiösen Berührungen. So weit unsere Kenntnisse reichen, bilden die Babylonier und Assyrer in der semitischen Kette die ältesten Glieder.

Endlich unterscheidet man noch einen dritten Völkerstamm, nämlich die Chamiten (Hamiten), als deren vorzüglichste Repräsentanten die Aegypter gelten.

Mit Rücksicht auf die mosaische Völkertafel betrachtet man als den Stammvater der Indogermanen gewöhnlich den Japhet, während die Semiten und Chamiten auf die zwei anderen Söhne Noah's, auf Sem und Cham, bekanntlich zurückgeführt werden.

Demnach wären also als die ältesten und bedeutendsten Glieder der drei grossen Völkerfamilien der Menschheit: 1. die Inder und Perser, 2. die Babylonier und Assyrer und 3. die Aegypter anzusehen. Diese haben wir desshalb als die Hauptrepräsentanten der religiösen Anschauungen und Ueberlieferungen der Vorzeit in den Kreis unserer Erörterung zu ziehen.

3. Wo der primitive Wohnsitz des indo-germanischen Urvolks gewesen, ist wissenschaftlich noch nicht ganz sichergestellt. Doch haben es die bisherigen einschlägigen Forschungen wahrscheinlich gemacht, dass als das Urland der Indogermanen das Gebiet zwischen dem Kaspischen Meer und dem iranischen Hochland zu betrachten sei[1]).

1) A. W. Schlegel, De l'origine des Hindous, p. 515. — Lassen, Indische Alterthumskunde, I, S. 527.

Die Wanderung aus dem gemeinschaftlichen Ursitze ist sicherlich in vorhistorischer Zeit vor sich gegangen. Denn ihre geschichtlichen Ueberlieferungen besitzen kein deutliches Bewusstsein mehr hierüber. Nur eine blasse Erinnerung daran zeigt sich in den alten heiligen Schriften der Inder, indem sie dem Norden eine grössere Heiligkeit zusprechen und in die Gegend des Himâlaja und darüber hinaus die Sitze der Götter und der glückseligen Menschen verlegen. Deutlicher aber hat sich das Bewusstsein vom anfänglichen Ursitze bei den Persern erhalten, denn im I. Fargard des Vendidad heisst es ausdrücklich: »Als den ersten und besten der Orte und Plätze habe ich geschaffen, ich, der ich Ahura-Mazda bin, das Airyanavaêja der guten Schöpfung.« Dieses Land aber ist nach Lassen in den äussersten Osten des ganzen iranischen Hochlandes, in die Quellgebiete des Oxus und Jaxartes zu setzen[1]).

Damit stimmt im Wesentlichen auch die Ueberlieferung der alten Hebräer überein, die allein von allen Semiten uns hierüber ein Zeugniss bewahrt haben, falls nicht noch die babylonisch-assyrischen Keilinschriften in der Folge ein solches bieten. Als ihre Heimath bezeichnen jene das iranische Hochland im Nordosten[2]). Also wäre hier der gemeinschaftliche Ursitz nicht nur der indo-germanischen, sondern auch der semitischen Völker zu suchen.

Was das Motiv der Scheidung betrifft, so scheint, auch abgesehen von der Ueberlieferung des alten Testaments, in erster Linie ein religiöser Zwiespalt die Hauptursache gewesen zu sein. Dafür spricht zunächst die Thatsache, dass die Sanskritbezeichnung der Inder für Gott »dêvas«, welche bei allen indo-germanischen Völkern

1) Ind. Alterth. I, S. 526.
2) Ewald, Gesch. d. israel. Volkes, I, S. 327.

beibehalten wurde, — wie im Griechischen θεός, im Lateinischen deus, im Litthauischen diewas, im Irländischen dia, im Gothischen Tius, im Althochdeutschen Zio, — bei den Persern, die doch neben den Indern als die älteste Abzweigung vom indo-germanischen Hauptstamm gelten, der Bedeûtung nach in's gerade Gegentheil umgekehrt wurde, indem letztere die »daêvas« zu bösen Geistern und Gehülfen des Satans stempelten.

Als einen weiteren Beweis für den frühen religiösen Zwiespalt hat man mit Recht den Umstand hervorgehoben, dass einer der höchsten indischen Götter, Indra nämlich, von den Persern als Andra ebenfalls zu den Daemonen gezählt wurde und dass ein Gleiches mit Çiva geschah.

Diese religiöse Entzweiung muss aber sehr frühe, schon vor der Abfassung der heiligen Schriften der Inder und Perser, also in vorhistorischer Zeit vor sich gegangen sein, da diese klaffenden Gegensätze schon in jenen Urkunden als vollendete Thatsachen auftreten.

Auf der anderen Seite ist aber anzunehmen, dass die Scheidung der Völker nur allmählig geschah, indem einzelne eine nähere Verwandtschaft unter sich aufweisen, als andere. So stehen die Inder und Perser in mythologischer und sprachlicher Hinsicht einander weit näher als den Griechen oder Germanen und erweisen sich schon desshalb, abgesehen von geschichtlichen Gründen, als die ältesten Glieder der betreffenden Völkerfamilie; während die übrigen, die Griechen, Römer, Slaven, Germanen erst viel später auf dem geschichtlichen Schauplatze auftraten. Auf jene wird sich also unser Auge in erster Linie zu richten haben. Aus der Zeit ihres gemeinschaftlichen Zusammenlebens besitzen wir aber keine literarischen Denkmäler mehr, ausser jenen sprachlichen und mythologischen ver-

wandtschaftlichen Resten, die sie noch nach ihrer Trennung bewahrt haben. Die ältesten Quellen, aus denen wir ihre religiösen Anschauungen schöpfen können, sind für die Inder der *Veda*, für die Perser das *Avesta*. Das möge hier im Allgemeinen genügen, indem ich im Uebrigen auf die Vorbemerkungen der Abschnitte I und II verweise.

4. Auch über dem Urvolk der Semiten liegt für uns ein dichtes Dunkel. Nur so viel darf bis jetzt als ermittelt angesehen werden, dass die Babylonier und Assyrer als die uns bekannten ältesten Glieder desselben zu betrachten seien. Denn der Stammvater des israelitischen Volkes, Abraham, stammte selbst aus Babylonien, nämlich aus dem chaldäischen Ur, von wo er zunächst nach Harran in Syrien und von da nach Palästina wanderte. Ursprünglich waren jedoch weder Babylonien noch Assyrien selbstständige Reiche, sondern jede grössere Stadt bildete ein Gemeinwesen für sich unter einem besonderen Stammesfürsten. Erst später wurden die einzelnen Städte durch Eroberungen zu grösseren Staaten vereinigt. Anfangs erwarb sich Babylonien in politischer, religiöser und cultureller Beziehung unter seinen grossen Königen den Vorrang vor Assyrien. In der Folgezeit aber erkämpfte sich letzteres die Hegemonie. Zur Ermittelung der religiösen Anschauungen und urgeschichtlichen Ueberlieferungen dieser beiden ältesten Repräsentanten der semitischen Völkerfamilie dienen uns als die besten Quellen ihre Keilinschriften, soweit sie durch die glorreichen Erfolge der letzten Jahrzehnten zu Tage gefördert und entziffert wurden, worüber wir im III. Abschnitt weiter Bericht erstatten werden.

Was endlich die dritte Völkergruppe, die Chamiten betrifft, so nehmen, wie bemerkt, die Aepypter darin die

erste Stelle ein. Sie stehen an Alter und Cultur den genannten arischen und semitischen Völkern nicht nach. Dass sie wirklich zu den Chamiten zählen, wird sich im I. Kap. des IV. Abschn. zeigen. Als Quellen, aus denen sich ihre religiösen und urgeschichtlichen Ansichten ergeben, werden wir neben den Ueberlieferungen aus dem hellenistischen Alterthum ganz besonders ihre hieroglyphischen Denkmäler nach dem gegenwärtigen Standpunkt der ägyptologischen Forschungen in's Auge zu fassen haben.

Erster Abschnitt.

Die Inder.

Erstes Kapitel.

Literar-historische Bemerkungen.

§. 1. Als das geschichtlich älteste Volk der Erde, von dem uns Ueberlieferungen geblieben sind, betrachtet man gemeinhin die Inder. Die Sprache, in der ihre literarischen Erzeugnisse aus der Vorzeit auf uns gekommen, ist bekanntlich das Sanskrit, welches als die Muttersprache aller indo-germanischen Völker erwiesen ist. Die Sammlungen ihrer heiligen Schriften führen den Gesammttitel Veda.

Was das Wort »Veda« betrifft, so ist so viel gewiss, dass es mit jenen Zeitwörtern, welche in den verschiedenen verwandten Sprachen »wissen« bedeuten, irgend wie zusammenhängt. Dem veda als Verbum der 1. und 3. Person sing. Perfecti im Ssk. nämlich entspricht im Gothischen »vait«, im Deutschen »weiss«, im Griechischen οἶδα (Fοῖδα), im Lateinischen »vidit« (videre sehen) und im Slavischen »vêdê«. Wissen ist das »gesehen haben«. Daraus ist dann der technische Ausdruck »Veda« geworden, welcher speciell das »heilige Wissen«, die »heilige Wissenschaft« und in weiterer Uebertragung die »heilige Schrift« bezeichnet.

§. 2. Hinsichtlich des Alters stimmen alle namhaften orientalischen Forscher überein, dass die ursprüngliche

Abfassung des Veda in sehr früher, vorgeschichtlicher Zeit geschehen sein muss. Und deshalb weil sein primitiver Ursprung in die graue Vorzeit hineinragt, kann man für seine Entstehung keinen bestimmten Zeitabschnitt nachweisen. Aber für sein hohes Alter überhaupt besitzen wir doch hinreichende Anhaltspunkte.

Zunächst bieten solche chronologischen Data die ältesten buddhistischen Schriften und die Werke der Grammatiker. Die ganze buddhistische Literatur nämlich, welche eine spätere Entwickelungsphase der indischen Religionsanschauungen repräsentirt, setzt durchgängig den Veda voraus, den sie nach seinen einzelnen Theilen genau kennt und namhaft macht. Das bezeugt der grosse Kenner des Buddhismus, Burnouf, indem er bemerkt, dass beinahe auf jeder Seite der einfachen Sutra die Veda erwähnt werden [1]). Zur Zeit der Entstehung des Buddhismus war die Vedalehre längst allgemeines Glaubensgut der Inder, ein nach Hierarchie und Cultus vollkommen ausgebildetes Religionssystem. Nun aber starb der Stifter der buddhistischen Lehre i. J. 543 v. Chr. Demnach ist die Entstehung der Veda weit früher zu setzen.

Zu einem gleichen Ergebnisse führen uns die indischen Grammatiker. Diese hatten es sich zur Aufgabe gestellt, die Vedatexte zu commentiren und besonders auf ihre Unverfälschtheit zu achten. Nun ist es aber erwiesen, dass die älteren Grammatiker in's Ende des 6. Jahrh. v. Chr. fallen [2]). Da sie die Sammlung der Vedatexte bereits vor sich hatten, so ist dieselbe mindestens schon im 7. Jahrh. v. Chr. veranstaltet worden.

1) Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien, I, p. 137.

2) R. Roth, Zur Literatur und Geschichte des Wêda. Lassen a. a. O. I, S. 739.

Es ist aber gewiss auch ein Zeitraum zwischen ihrer Sammlung, die eine höchst umfangreiche ist, und ihrer vereinzelten Abfassung verflossen. Ich sage, ihrer vereinzelten Abfassung, denn der Veda ist augenscheinlich kein Product eines einzigen Geistes, etwa eines grossen Religionsstifters, sondern viele brahmanische Priester und Priestergeschlechter haben an diesem ehrwürdigen Monumente gebaut. Besteht er ja seinem Wesen nach aus einer reichen Anzahl von Hymnen und Liedern, die meistens den Namen ihrer priesterlichen Verfasser an der Stirne tragen. Daraus geht hervor, dass sicher eine nicht geringe Zeit verflossen sein muss, bis die Abfassung dieser Masse von Gedichten zum Abschluss kam. Darauf folgte erst die Zeit ihrer Sammlung und Commentirung.

Der ganze Veda besteht aus 4 Sammlungen: aus dem *Ṛig*, *Sâman*, *Yajus* und *Atharvan.* Bei jedem dieser Veda's unterscheidet man wieder zwei Bestandtheile: 1. die Mantras, das sind die metrischen Stücke oder Hymnen, die bei den liturgischen Handlungen verwendet wurden und 2. die Brâhmanas, welche die Erklärungen oder Lesestücke der Brahmanen zu den Hymnen umfassen.

Unter den genannten Sammlungen selbst ist der Ṛig-Veda die weitaus wichtigste, denn er enthält in möglichst vollständiger Weise die heiligen Hymnen. Der Sâma-Veda besteht meistens nur aus Bruchstücken aus dem Ṛig-Veda, die beim Gottesdienst gesungen wurden. Der Yajus-Veda enthält zwar auch einzelne Rik oder Strophen aus dem Ṛig-Veda, ist aber grösstentheils in Prosa abgefasst und dient ebenfalls der Liturgie. — Der Atharva-Veda endlich ist jünger als die genannten 3 Sammlungen. Das Mahâbhârata bezeichnet ihn als den Veda Derjenigen, die für die armen Leute und in den Dörfern opferten, die zu den

grossen regelrechten Opfern nicht zugelassen wurden. Auch er besitzt Vieles aus dem Ṛig-Veda, daneben aber auch zahlreiche Stücke, welche sich auf häusliche Gebräuche beziehen, sowie sehr viele Zaubersprüche.

Aus diesem Charakter der Vedasammlungen geht hervor, dass ihre Abfassung verschiedenen Zeitperioden angehört hat; ja schon der Atharvan nennt die Verfasser des Ṛig-Veda berühmte Dichter der Vorzeit[1]). Und selbst die mehr als tausend Hymnen des letzteren für sich sind nicht aus Einem Gusse und gehören verschiedenen Zeiten an. Der Ṛig-Veda ist offenbar »ein Werk, an dem Jahrhunderte gebaut haben[2]).«

Demnach kommt Lassen zu folgendem Schluss: »Die Sammlung der Hymnen des Atharvan und die Abfassung des Veda-Kalenders dürfen wir nicht über das 11. vorchristliche Jahrh. hinaufrücken. Zwischen dieser Zeit und der der älteren Grammatiker, die dem 6. Jahrh. angehören, liegt einerseits die Uebergangsperiode, welche durch die Brâhmana und Upanishad bezeichnet wird; und andererseits zwischen ihr und der Entstehung der drei ältesten Vêda eine andere Periode, in welcher die Hymnen gedichtet wurden, die in dem Atharvan gesammelt uns vorliegen. Jede dieser drei Perioden bezeichnet eine neue Stufe des Fortschritts der Entwickelung und darf nicht als eine kurze betrachtet werden[3]).«

Daraus lässt sich hinreichend das hohe Alter des Ṛig-Veda wenigstens ahnen, wenn man einestheils festhält, dass die Entstehung des Atharvan schon in das 11. Jahrh. v. Chr. fällt und anderntheils beachtet, dass dieser Veda die Abfassung

1) Roth, a. a. O. S. 12.
2) A. Hillebrandt, Ueber die Göttin Aditi. Breslau 1876. S. 4.
3) A. a. O. I, S. 749.

des Ṛig-Veda bereits der Vorzeit angehören lässt. Der Ṛig-Veda ist demnach das älteste, in die vorhistorische Zeit hineinragende, religiöse Denkmal der Inder. Er muss uns desshalb auch als erste und vorzüglichste Quelle gelten.

§. 3. Was nun die Literatur über den Veda anlangt, so hat sich den bedeutendsten Namen nach dieser Richtung hin der Oxforder Prof. Max Müller erworben. Hatte er sich schon durch seine »Essays« und die Geschichte der ältesten Sanskritliteratur hervorgethan, so errang er sich unsterblichen Ruhm durch sein grossartiges Werk:

»Ṛigveda-Saṃhita. The sacred hymns of the Brahmans, translated and explained. 6 Vol.« —

An die Seite dieser eminenten Arbeit tritt ein anderes Riesenwerk: das grosse Sanskrit-Wörterbuch auf Kosten der kais. Akademie der Wissenschaften in Petersburg, herausgegeben von O. Boehtlingk und Rud. Roth, das seinen Verfassern gleichfalls einen der ersten Ehrenplätze in der orientalischen Literatur anweist. Ausserdem lieferte der letztere noch Beiträge zur Vedaforschung in seiner Schrift: »Zur Geschichte und Litteratur des Wêda« und durch seine Abhandlungen in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Auch sind unter seiner Theilnahme »Siebenzig Lieder des Ṛig-Veda« von K. Geldner und A. Kaegi in's Deutsche übersetzt worden (1875). —

An die genannten Forscher schliesst sich in rühmlicher Weise Muir an, welcher die »Original Sanskrit Texts« V vol. herausgab, von denen besonders der letzte Band sehr beachtenswerth ist. — Aber noch immer fehlte uns eine vollständige Uebertragung des ganzen Ṛig-Veda, bis erst i. J. 1876 Prof. Grassmann eine solche begann, wovon jetzt der I. Theil erschienen ist (Leipz. Brockh.). Zu gleicher Zeit gab Prof. Alfred Ludwig sein grosses Werk heraus:

»Der Rigveda oder die heil. Hymnen der Brâhmana« I. und II. B. z. 1156 S. (Prag, Verl. Tempsky 1876); der III. B., der Commentar und Einleitung umfassen soll, harrt noch seiner Veröffentlichung. Da uns in Ludwig's Werk zum ersten Male der Ṛig-Veda vollständig vorliegt, so werde ich mich im Folgenden auf es besonders stützen und zwar überall da, wo bei den einzelnen Vedastellen nicht speziell die Quelle angegeben ist.

Zweites Kapitel.

Ueber die Entwickelung der altindischen Götterlehre mit besonderer Rücksicht auf den ursprünglichen Monotheismus.

§. 1.

Wer zum ersten Mal den Fuss in's vedische Pantheon setzt, findet keinen antik-griechischen noch romanisch-christlichen Tempel mit einfachen, übersichtlichen Massverhältnissen und strenger systematischer Gliederung, sondern hat eher das Gefühl, in einem grossartigen, vielverschlungenen Labyrinth zu wandeln, überladen mit üppiger, arabeskenreicher Ornamentik, in welchem er weder einen Ein- noch Ausgang mehr wahrnimmt. Die Göttergestalten, die ihm da entgegentreten, machen auf ihn im Anfange mehr den Eindruck einer chaotischen Masse in beständiger Wogung als einer festgegliederten Harmonie, und wenn er meint, eine oder die andere Figur nach ihren charakteristischen Zügen erfasst zu haben, verschwindet sie ihm mit dem nächsten Schritt wieder unter der Hand. Kein Wunder; bietet uns ja der Veda nur eine bunte Menge lyrisch-religiöser Ergüsse, denen zwar eine objective Glaubensunterlage entspricht, die aber, wie sie uns vorliegen, nur augenblickliche persönliche, subjectiv-fromme Stimmungen und heilige

Ahnungen gottbegeisterter Sänger repräsentiren. Deshalb wird dasjenige göttliche Wesen, zu dem das Herz in seiner momentanen Lage den priesterlichen Dichter gerade hinzieht, auch die hehrsten und vortrefflichsten Lobpreisungen empfangen, um es um so gnädiger zu stimmen, und darin liegt ein Hauptgrund, weshalb die vedischen Göttergestalten in ihren Attributen und ihrer Individualität anfangs so schwankend scheinen.

Dazu gesellt sich noch ein zweiter Grund. Besässen wir im Ṛig-Veda den religiös-dichterischen Ausdruck nur einer Periode, dann wären gewiss die Schwierigkeiten geringer, daraus ihre dogmatischen und religionsgeschichtlichen Anschauungen und Ueberlieferungen zu eruiren. So aber haben bei näherer Prüfung mehrere, verschiedene Zeitalter an diesem Monument gearbeitet, — Zeitalter, die nicht blos national, sondern auch hinsichtlich ihres Glaubens noch im Flusse waren. Da wir aber die chronologische Aufeinanderfolge der einzelnen Hymnen oder doch wenigstens der Bücher des Ṛig-Veda nicht mehr kennen, so wird es einleuchten, wie ausserordentlich schwierig es ist, die altindische Götterlehre in ihrem Zusammenhang und ihrer Entwickelung darzustellen. Es kann sich deshalb auch Keiner noch rühmen, diesen gordischen Knoten ganz gelöst zu haben, so grossartig auch die Forschungen unserer Orientalisten gewesen sind.

Doch so verworren auf den ersten Blick das vedische Pantheon erscheint, gewisse Hauptstadien seiner Entwickelung lassen sich bei näherem Eingehen in dasselbe doch unterscheiden, und geben uns eine, wenn auch schwach leuchtende Fackel in die Hand, in seinen labyrinthischen Gängen uns einigermassen zu orientiren.

Nach unserer Ansicht sind im Ṛiga-Veda drei Perioden

zu unterscheiden: 1. Die arische, mit dem Gott Varuṇa an der Spitze; 2. die specifisch-indische, mit dem Nationalgott Indra als Haupt; und 3. die Periode der Reflexion und Speculation. Die erste Periode charakterisirt sich durch ihren vorwiegend ethischen Gehalt, die zweite durch einen naturalistischen und nationalen Zug, die dritte durch ein philosophisch-mystisches Gepräge.

Ohne darauf Anspruch zu machen, die indische Götterwelt in ihrer ganzen Reichhaltigkeit zu entwickeln, was abgesehen von der Unzulänglichkeit unserer Kräfte auch gar nicht im Bereich der Aufgabe dieser Schrift liegt, wollen wir im Folgenden nur versuchen, den Nachweis für die obige Eintheilung zu liefern, wobei wir ganz besonders den ursprünglichen monotheistischen Charakter der indischen Religionsanschauung in's Licht stellen möchten.

I. Die arische Periode.

Varuṇa und die Adityas.

§. 2.

Es wurde bereits in der Einleitung bemerkt, dass die Inder und Perser (Eranier) in der Vorzeit nur einen Volksstamm bildeten und dass beide, ihrer Wurzel nach Arier, sich erst später zu besonderen Nationen differenzirten. Beansprucht nun der Ṛig-Veda sowie das Avesta der Perser wirklich ein so hohes Alter, wie man es ihnen mit Recht gemeinhin zuspricht, dann steht zu erwarten, dass sich in beiden Schriftquellen wohl noch Reste der ursprünglichen Gemeinsamkeit beider Völker erhalten haben werden. So ist es wirklich. Nicht blos ihre sprachliche Verwandtschaft bietet hiefür ein Beleg, sondern auch in ihren religiösen Anschauungen und Mythen stimmen sie vielfach über-

ein. Als bedeutendste Berührungspunkte zwischen Veda und Avesta heben wir in Kürze folgende hervor, indem das Nähere hierüber sich aus den folgenden Abhandlungen ergeben wird:

1. Das höchste Wesen wird im Veda mit »Asura« d. i. »Geist« bezeichnet; dem entspricht im Avesta der Name »Ahura«, welcher, wie wir sehen werden, der ständige Titel Gottes bei den Persern war. Der indische Asura und der persische Ahura sind also sprachlich und sachlich identisch[1]).

2. Ebenso unzweifelhaft ist die Identität zwischen dem vedischen Mitra und dem Mithra des Avesta; hier wie dort wird Mitra physicalisch mit dem Licht in Zusammenhang gebracht, während ihm in ethischer Beziehung die Mittlerrolle zwischen Gott und dem Menschen zugesprochen wird.

3. Eine bekannte hervorragende Stelle nimmt im indischen Götterkreise Indra ein. Aber auch die Eranier oder Perser kennen wahrscheinlich einen solchen. Doch während die Inder ihn zu ihrem Nationalgott erhoben, haben letztere ihn, um den religiös-politischen Bruch mit jenen zum scharfen Ausdruck zu bringen, als Andra unter die Dämonen verstossen.

4. Das Gleiche geschah mit einem andern göttlichen Wesen: der indische Aryaman wurde bei den Persern gar zum Satan Ağra-mainyus, dem späteren Ariman degradirt.

5. Den Genius des Glückes, Bhaga, von dem der Veda spricht, kennt auch das persische Religionsbuch unter dem gleichen Namen.

6. Auch das Soma-opfer findet sich bei beiden wieder.

7. Desgleichen hat sich die Ueberlieferung vom ersten

1) Beachtenswerth ist, dass bekanntlich auch die Assyrer als ersten und höchsten Gott den Assur verehrten.

Menschen in beiden Quellen erhalten: dem indischen Yama correspondirt der persische Yima.

8. Endlich machen wir noch den vedischen Trita namhaft, der in seinem Kampf mit dem Eber oder Drachen dem persischen Thraetaonô, dem Bewältiger der Schlange Dahâka entspricht.

Aus diesen Concordanzpunkten zwischen dem Veda und Avesta lässt sich nun wenigstens soviel schliessen, dass dieselben auf eine gemeinsame Quelle und auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Inder und Perser zurückdeuten; denn von einer unmittelbaren gegenseitigen Entlehnung kann keine Rede sein, wenn man weiss, dass beide Völker nach ihrer Trennung in schroffem Gegensatz zu einander standen, wie der Ṛig-Veda an vielen Stellen anzeigt. Wir haben also ein Recht, von einer arischen Periode im Veda zu sprechen. Dieselbe bildet natürlich das erste und älteste Stadium der religiösen Anschauungen der Inder, indem sie sich unmittelbar an die gemeinsame Vorzeit anlehnt.

§. 3.

Es erhebt sich nun die Frage, welcher Gottheit des vedischen Pantheons gebührt der Rang des höchsten Alters? Offenbar derjenigen, welche aus der arischen Vorzeit stammt und dem Ahura des Avesta entspricht, und das ist Varuṇa, denn er ist der indische Asura [1]). Zwar empfangen auch

1) Ṛv. **1**, 24, 14; — A. Ludwig I, S. 98. **2**, 28, 7; — I, 100. **5**, 85, 5; — I, 101. **8**, 42, 1; — I, 106. [Die fettgedruckten arabischen Zahlen bezeichnen das betr. Buch des Ṛ-V., die unmittelbar folgenden den Hymnus und Vers daselbst; während die romanischen Ziffern den Band und die beigefügte Zahl die Seite von Ludwig's Ausgabe desselben angeben.]

andere göttliche Wesen z. B. Indra und Agni manchmal diesen Namen, aber Varuṇa ist der Asura κατ' ἐξοχήν [1]), der »Vater Asura [2])«, der »grosse Asura«: »Nicht wünscht dein Freund diese Freundschaft, dass eines Zeichens [mit ihm] werde die zwar von entgegengesetzter Gestalt; des grossen Asura Söhne, die Helden, des Himmels Träger schauen weit umher [3]).« Diese Stelle ist von doppelter Wichtigkeit; denn einmal ist hier vom »grossen Asura« schlechtweg die Rede, ohne dass er in dem ganzen Liede näher genannt wird. Aber der Zusammenhang weist einzig nur auf Varuṇa hin [4]). Dann werden hier die übrigen Götter »die Helden, des Himmels Träger, Söhne« desselben genannt. —

In ihm befanden sich von altersher »die uranfänglichen Asurischen Kräfte« und »seinem Willen folgen die Götter«:

Mein, des Kshattriya Reich ist von Alters her, so dass mir unterstehen, dem über allem Lebenden Stehenden, alle Unsterblichen;

des Varuṇa Willen folgen die Götter; ich herrsche über das Volk der obersten Sphäre.

Ich bin König Varuṇa, in meinem Besitze befanden sich die uranfänglichen Asurischen Kräfte;

des Varuṇa Willen folgen die Götter; ich herrsche über das Volk der obersten Sphäre [5]).

Soviel dürfen wir demnach wohl als feststehend annehmen, dass Varuṇa ursprünglich und in erster Linie der indische Asura ist und dem Ahura des Zendvolkes entspricht, wesshalb er auch als der älteste Gott des vedischen Olymps

1) **3**, 53, 7; — II, 650. — 2) **10**, 124, 3; — II, 589. — 3) **10**, 10, 2; — II, 630. — 4) Siebenzig Lieder des Ṛig-Veda von Geldner und Kaegi, S. 145. — 5) **4**, 42, 1—3; — II, 587.

zu betrachten ist. Damit stimmt auch Rud. Roth[1]) und Alfr. Ludwig[2]) überein. Ja noch mehr; Varuṇa überragt die übrigen Göttergestalten nicht blos an Alter, sondern auch weitaus an Würde und Erhabenheit. Dafür sprechen schon die wenigen angeführten Stellen. Denn steht er nicht nur über allem Lebenden überhaupt, sondern sind ihm ebenfalls alle Unsterblichen, d. h. nach vedischem Sprachgebrauch: alle göttliche Wesen untergeordnet und folgen seinem Willen alle Götter, dann ist er offenbar der Absolute. Er ist daher auch der »König über alle Götter und Sterbliche«[3]). Als der »Allherrscher«[4]) gebietet er über Alles im Himmel und auf Erden[5]). Unter seinem Vortritt folgen alle Götter seinem Gesetze[6]); folglich sind sie alle von ihm abhängig. Sie heissen deshalb auch seine »Boten«[7]), entsprechen also den Engeln der Offenbarung. Demgemäss haben, wenigstens in der arischen Periode, ausser Varuṇa die übrigen Götter keine weitere Bedeutung als Genien und Vollstrecker seines Willens zu sein[8]), geradeso wie wir es später beim persischen Ahura-Mazda und seinen Amesha-çpentas sehen werden. Roth legt ihnen ebenfalls diesen Charakter bei[9]).

Zunächst stehen als himmlische Genien die Adityas dem Varuṇa zur Seite. Ihre Namen sind: Mitra, Aryaman, Bhaga, Ança, Dakscha, Aditi. Sie wohnen im Reiche des

1) Zeitschr. d. Deutsch. morgenl. Gesell. B. VI, S. 69. Nach einer Privatmittheilung an d. Verf. (v. 8. Juli 1876) ist auch jetzt noch Hr. Prof. Roth der Ueberzeugung, dass »Ahura-Mazda an die Stelle des alten Varuṇa getreten ist.« — 2) Die philos. u. relig. Anschauung. d. Veda, Prag 1875, S. 47, 52. — 3) Ṛv. **2**, 27, 10; — I, 131. **10**, 132, 4; — I, 130. — 4) **5**, 85, 1; — I, 101. — 5) **8**, 41, 9; — I, 106. — 6) **8**, 41, 7; — I, 106. — 7) **2**, 28, 7; 70 Lieder. d. Ṛ.-V. S. 2. — 8) **1**, 6, 2, 10; **7**, 5, 18, 5. — 9) Z. d. d. m. G. VI, 68, 76.

Himmels und sind rein geistiger Natur, weshalb sie auch die Asurischen, d. i. die Geistigen genannt werden.

»Als solche sind sie allen Unvollkommenheiten der materiellen Gebundenheit enthoben: man unterscheidet an ihnen, sagt Einer ihrer alten Dichter (II. 3, 5, 11), nicht eine Rechte oder Linke, nicht vorn noch hinten. Sie nicken nicht und schlafen nicht (v. 9); durchdringen Alles, wie das allgegenwärtige Licht, sehen hinein in Tücken und Gutes; Alles, selbst das Entfernteste ist ihnen nahe (v. 3). Sie verabscheuen und strafen die Schuld und wachen alle Zeit über dem Dämonischen (v. 4). Denn die Sünde, welcher die natürliche Anschauung des Dunkels entspricht, widersteht ihrem Wesen, das ganz Helle und Reinheit ist[1]).«

Die Adityas sind also reine, geistige Lichtwesen und stimmen offenbar mit den Engeln der Bibel überein.

Sie werden deshalb auch mit dem himmlischen Licht in die innigste Verbindung gesetzt, »fallen aber darum keineswegs zusammen mit den Lichterscheinungen in der Welt, sie sind weder Sonne, noch Mond, noch Sterne, noch Morgenroth, sondern gleichsam im Hintergrund aller dieser Erscheinungen die ewigen Träger dieses Lichtlebens[2]).«

§. 4.

Dass der Glaube an diese himmlischen Genien ein altarischer war, geht daraus hervor, weil wir die Adityas in ganz analoger Form auch im Avesta der Perser unter dem Namen der Amesha-çpentas wiederfinden. Selbst ihre Zahl stimmt zusammen: hier wie dort ist es die heilige Sieben,

1) Roth, a. a. O. S. 69. — 2) Roth, ebend.

wenn man bei beiden ihren Herrn und König dazu rechnet[1]). Wie nämlich hier Ahura-Mazda, so steht dort Varuṇa an der Spitze. Aber so wenig Ahura-Mazda, wie im zweiten Abschnitte gezeigt wird, im Coordinations-Verhältniss zu den Amesha-çpentas stand, sondern weit über sie als ihr Schöpfer erhaben ist: ebensowenig stand Varuṇa im altindischen Bewusstsein auf gleicher Linie mit den übrigen Adityas. Das erhellt aus den oben angeführten Stellen.

Doch da erhebt sich ein nicht unbedeutendes Bedenken: In mehreren Liedern nämlich wird *Aditi* als die Mutter der Adityas und auch des Varuṇa bezeichnet. Demnach wäre also Varuṇa weder der älteste indische Gott, noch der absolute, noch der erste der Adityas? Wäre nicht Aditi deshalb an die Spitze zu stellen?

Die eigentliche Bedeutung der Aditi ist noch strittig. Roth betrachtet sie im Petersburger Sanskritwörterbuch als die Personification der Unendlichkeit, insbesondere der Schrankenlosigkeit des Himmels im Gegensatz zur Endlichkeit der Erde.

Max Müller hingegen fasst Aditi als den unendlichen Raum, aber nicht als das abstract sondern das sichtbar Unendliche, oder die endlose Ausdehnung über die Erde, die Wolken, den Himmel:

»Aditi, an ancient god or goddes; is in reality the earliest name invented to express the Infinite, not the Infinite as the result of a long process of abstract reasoning, but the visible Infinite, visible by the naked eye, the end-

1) In späterer Zeit wächst ihre Zahl zu 12 an. Allein »die spätere 12-Zahl kann für die alte Zeit unmöglich passen, denn einerseits lassen sich so viele Namen nirgends aufweisen, andererseits beruht diese Zahl ganz sicher auf der Auffassung der Adityas als Sonnengötter, unter welche man die Monate theilte.« Roth, a. a. O. S. 75.

less expanse beyond the earth, beyond the clouds, beyond the sky[1]).«

Nach Muir hinwieder repräsentirt Aditi die Vergöttlichung der Natur im Allgemeinen.

A. Ludwig ferner sieht in ihr eine philosophische Conception von der ungetheilten Potenz, in welcher Himmel und Erde vereint sind: »1,185,3 heissen Erde und Himmel geradezu Aditi und werden unbedingt identificirt. Sowie wir hier philosophisch Himmel und Erde bereits als eins gefasst sehen, so vollzieht sich dieser Process auch ausserhalb der streng philosophischen Reflexion. Die beiden, die schon Aditi (Dualf.) »die Ungetheilten« hiessen, verschmelzen in die Gestalt der Göttin Aditi (Ungetheiltheit). Dass Aditi wirklich Himmel und Erde in einer Potenz vereint darstellt, geht schon aus dem Vergleiche mit dem Garuḍamythus hervor. Kaçyapa, der auch der Gemahl der Aditi heisst, hat dort zu Frauen Vinatâ »die ausgebogene« und Kadrû »die braune«, die, wie der Mythus unwidersprechlich erkennen lässt, Himmel und Erde repräsentiren. Wie Himmel und Erde devaputre hiessen, so galt auch die spätere Aditi als Göttermutter, freilich nur mehr der grössten, der Âdityas[2]).«

Endlich wollen wir noch die Ansicht A. Hillebrandt's hinzufügen, der darüber eine Monographie geschrieben hat: seinen Untersuchungen gemäss wäre die Göttin Aditi die Personification der Unvergänglichkeit des Tageslichtes[3]).

Welche von diesen Anschauungen der Wahrheit am

1) Ṛigveda-Saṃhita; the sacred hymns of the Brahmans, translated and explained. I, p. 230.

2) Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda, S. 23.

3) Ueber die Göttin Aditi, 1876, S. 23.

nächsten kommt, lassen wir dahingestellt sein. Aber soviel ist aus allen ersichtlich, dass Aditi keine ursprüngliche, volksthümliche Göttergestalt ist, sondern ein Product des weiteren Nachdenkens und der Speculation. Schon aus diesem Grunde stellt sie sicherlich nicht die älteste vedische Gottheit dar. Dazu kommt noch ein Zweites: gebührte ihr wirklich im Veda die Würde des höchsten Alters und stammte sie also aus der arischen Vorzeit, dann müssten wir sie auch bei den eranischen Persern finden. Dem ist aber nicht so. Wir haben zwar Varuṇa, Mitra, Bhaga und andere Göttergestalten im Avesta angetroffen, aber von der Aditi weiss die Zendlehre nichts. Höchstens könnte man sie mit der persischen Gottheit *Zarvana akarana* in einigen Vergleich bringen, welche die unbeschränkte Zeit bedeutet. Aber auch Zarvana ist im persischen Glauben erst späteren Datums und gehört nachweisbar nicht dem eigentlichen alten Avesta, sondern der nachzoroastrischen Zeit an, wie wir im zweiten Abschnitt zeigen werden.

Endlich ist noch zu beachten, dass Aditi, wenn sie auch die Mutter der Adityas und des Varuṇa genannt wird, doch im Ṛig-Veda eine ganz untergeordnete Rolle spielt. Ist ihr ja unter der grossen Masse von Hymnen nicht ein einziger ganz und allein gewidmet, während die Anrufungen und Lieder an Varuṇa und Indra so ausserordentlich zahlreich sind. Sie verschwindet rein sowohl in Hinsicht der ihr beigelegten Attribute als auch der ihr gezollten Verehrung gegenüber Varuṇa und Indra.

Das Alles zusammengenommen berechtigt uns wohl zu dem Schluss, dass Aditi erst ein späteres mythisches Gebilde ist und in der altvedischen Zeit dem Gotte Varuṇa keineswegs den ersten Rang streitig macht. Dies ist auch die Ueberzeugung Roth's: »Zu einer sicheren Personi-

fication ist dieser Begriff (nämlich der Aditi als des Ewigen) schon wegen der Art seines Inhalts in den Veden nicht gebracht, wiewohl es an Anfängen dazu nicht fehlt, während die späteren Jahrhunderte unbedenklich eine Göttin Aditi und als ihre Söhne die Adityas annehmen, ohne weiter ernstlich zu fragen, woher diese Göttin selbst komme[1]).«

Ebenso bemerkt A. Hillebrandt: »Wären wir von vornherein geneigt, Aditi als der Mutter der Âdityâs eine besonders hervorragende Stellung einzuräumen, in ihrer Conception eine der ältesten mythologischen Schöpfungen zu sehen, so müssten wir durch die Thatsache eines andern belehrt werden. Vor allem ist zu bedenken, dass Aditi's Gestalt und Name sich im Zendavesta in keiner Weise findet. Beide Völker, Inder und Parsen, zeigen so viel Gemeinsames in ihrer Götterwelt, begegnen sich so oft in ihren religiösen Gebräuchen, in ihren Heldensagen, dass wir mit Recht erwarten dürften, auch Aditi in irgend einer Weise im Zendavesta wiederzufinden, wenn sie in Wirklichkeit eine uralte Conception wäre. Um so häufiger findet sich Mitra's Name, es zeigen sich die Namen ihrer Söhne Bhaga, Aryaman, vielleicht auch Varuṇas[2]) und dürfen wir hieraus schliessen, dass Aditi's Schöpfung und Cult später ist als der der Âdityâs, dass die Mutter jünger ist als ihre Söhne.

Eine andere Bestätigung für die Annahme einer späteren Entlehnung der Göttin liegt in ihrem mehr abstracten Charakter. Die Personificirung der Unvergänglichkeit des Tageslichtes ist erst in einer Zeit möglich, wo an die Stelle

1) Z. d. d. m. G. VI, S. 68.

2) Eine solche Beziehung zu Mitra-Varuṇa hat mit vielem Scharfsinn und Wahrscheinlichkeit Haug (in seinen Vorlesungen) aus dem Dual mithraêibhya (Ys. 1, 11 u. s. w.) erschlossen.

reiner Naturverehrung schon Speculationen traten, einer Zeit, die wir im Ṛigveda im Wesentlichen bereits vor uns haben. Solche Gebilde abstracterer Art, die im Laufe ihrer Entwickelung mit den Eigenschaften der Dinge, aus denen sie abstrahirt sind, ausgestattet werden, müssen immer als später bezeichnet werden, da das Allgemeine das Einfache, das Abstracte das Concrete stets zur Voraussetzung hat[1]).«

Unsere bisherigen Untersuchungen haben also ergeben, dass Varuṇa im indischen Glaubensbewusstsein der ältesten Zeit der erste, ja wir dürfen auf Grund der ihm beigelegten Attribute sagen, der einzige eigentliche Gott des Himmels gewesen ist. Er war dies aber auch in seinem Verhältniss zur Natur und Menschheit.

§. 5.

Varuṇa, der »grosse Geist«, ist der Schöpfer des Alls[2]). An den Himmel setzte er die Sonne, auf dass sie den Tag anzeige und bestimmte ihre Bahnen; der Wind im Raume ist sein Hauch; auf sein Geheiss fliessen die Gewässer; Alles, was Erde und Himmel umschliesst, ist sein Reich:

1. Der Sonne machte Varuṇa die Pfade,
die fluthenden Gewässer strömen vorwärts,
Den Tagen schuf er ihre weiten Bahnen
und lenkt sie wie ein Renner seine Stuten.

2. Sein Odem ist der Wind, die Luft durchrauschend,
wie durch ein Ried das wilde Thier sich Bahn bricht.
Was weite Erd und hoher Himmel fassen,
das alles ist dein liebes Reich, Varuṇa.

3. Von dir geheissen überwachen Späher
die beiden festgebauten Welten ringsum;
Gerecht sind nur die opferkundigen Weisen,
aus deren Herz die Andacht sich emporhebt.

1) A. a. O. S. 50. — 2) Ṛv. **10**, 10, 1, 6; Siebenz. Lied. d. Ṛ.-V., S. 142.

4. Ich hörte einst von Varuṇa und merkt' es:
»die Aghnijâ hat dreimal sieben Namen;
Der Weise, der des Wort's Geheimniss kennet,
versuche nicht die Nachwelt das zu lehren.«

5. Von ihm umschlossen ist der Himmel Dreiheit,
drei Erden drunter: eine Reih von sechsen.
Und König Varuṇa der kluge machte
den goldnen Ball am Himmel dort zu laufen.

6. Es taucht in's Meer der Gott, es taucht der Himmel,
der grosse Vogel taucht — ein heller Tropfen.
Den Grund beherrscht er, schaltet in den Lüften,
er herrscht als Fürst bis an des Weltalls Gränzen [1]).

Wie den Himmel so bildete er auch die Erde, durch Regen sie befruchtend und verlieh jeglichem Geschöpfe auf derselben, was seinen Werth ausmacht: dem Menschen Verstand, dem Rosse Muth, der Kuh die Milch u. s. w.:

1. Das Lied stimm an bald laut bald leiser tönend
dem Varuṇa, dem Herrn des Alls, das liebe,
Ihm, der die Erde spannte, wie der Schlächter
die Stierhaut in dem Sonnenschein spreitet.

2. Die Lüfte hat mit Wolken er durchwoben,
in's Ross den Muth gelegt, die Milch in Kühe,
Verstand in's Herz, in Wasserfluthen Feuer,
die Sonn' am Himmel, auf den Fels den Soma.

3. Die Wolkentonne stürzt er um und lässt sie
zerrinnen in die Luft, nach Erd und Himmel:
So tränket er der König alles Lebens
die Wesen wie des Feldes Frucht der Regen.

4. Er netzt der Erde Boden und den Himmel;
sobald er jene Milch will melken lassen,
So hüllen Berge sich in Wetterwolken,
und rüstige Männer bringen sie zum Schmelzen.

5. Auch dies gewaltige Wunderwerk Varuṇa's
des hochgerühmten Gottes will ich künden:
In Lüften stehend misst er mit der Sonne
die Erdenräume wie mit einem Maasse.

1) Ṛv. 7, 87, 1—6; Siebenz. Lied. d. Ṛ.-V. S. 8.

6. Auch dies gewaltige Wunderwerk des Gottes,
des höchsten Weisen tastet keine Hand an,
Dass aller Ströme blinkende Gewässer
in eine See gegossen sie nicht füllen.

7. Wenn wir den nah befreundeten und lieben
Genossen oder Bruder oder Nachbarn,
Wenn wir den Landsmann oder Fremden jemals,
o Varuṇa verletzten, so vergib das.

8. Wenn wir wie Schelme bei dem Spiel betrogen,
wenn wissentlich wir fehlten oder anders,
So löse alle diese Schuld wie Flocken;
dir lieb und werth zu sein ist unser Streben [1]).

Als der »weiseste Gott« [2]), ja das Centrum aller Weisheit [3]), tragen auch alle seine Werke diesen Stempel:

Von tiefer Weisheit zeugen seine Werke:
dass er den weiten Welten Stützen machte,
Das hoch erhabne Firmament bewegte,
für immer Sterne und das Erdreich streckte [4]).

Er ist der Urheber der Naturgesetze, die unantastbar sind:

Anbetung wollen wir dir aussprechen, wie ehemals so jetzt, gewaltig geborner, und künftig,
auf dich sind wie auf einen Berg gestellt deine unerschütterlichen Gesetze, o Unbethörbarer [5]).

§. 6.

Nicht blos im Leben der Natur erscheint Varuṇa als der höchste Herrscher und Lenker sondern auch in seinem Verhältniss zu den Menschen. Wie er der Urheber der Naturgesetze ist, so hat er das Sittengesetz für sie gegründet. Darum wacht er auch über dem, was sittlich recht (ssk. ṛta) ist und straft das Unrecht (anṛta). Indem er selbst am rechten Wandel festhält [6]), also selbst heilig

1) Ṛv. **5**, 85, 1—8; 70 Lied. d. Ṛ.-V. S. 4. — 2) **5**, 85, 6. — 3) **8**, 41, 6; — I, 105. — 4) **7**, 86, 1; 70 Lied. d. Ṛ.-V. S. 6. — 5) **2**, 28, 8; — I, 101. — 6) **10**, 66, 5; — I, 247.

ist, hat er auch den Menschen den Weg des Lebens vorgeschrieben, auf dass sie sündenlos auf seinen Pfaden wandeln[1]). Nicht blos im Himmel, sondern auch auf der Erde, unter den Menschen weilend, »beschaut er Alles hier und jenseits[2])«; er ist also allgegenwärtig und allwissend:

Wann bringen wir Varuṇa herbei, den Helden, mit dem Glanz der Herrschaft, zur Gnade der weitsehenden? —

Der kennt der Vögel Ort, die die Luft durchfliegen, der als Meerbewohner die Schiffe kennt.

Er kennt die Monde, er der den Wandel einhält, die zwölf mit ihren Kindern, kennt auch den nachgebornen.

Den Weg des Windes kennt er, des weiten, hohen, grossen, er kennt die ob demselben sitzen.

Varuṇa, der den Wandel einhält, hat in den Häusern sich niedergelassen, der weise zur Allherrschaft.

Von hier aus beschaut er alles Jenseitige, denkend, was gethan und noch zu thun[3]).

Als der »Erhalter aller Wesenheiten«[4]) ist er ganz besonders der »Führer und Beschützer der Menschen«[5]). »Er setzt den Frommen in Bewegung, denn nicht durch unsere menschliche Natur wissen wir von ihm[6]),« er hat sich also den Menschen geoffenbart. Varuṇa kennt ihre Gedanken und Thaten. Um diese seine Allwissenheit recht fassbar darzustellen, umgibt ihn die Einbildungskraft der Dichter mit Genien, die auf seinen Befehl rastlos Himmel und Erde überwachen und jede Uebertretung der göttlichen Gebote wahrnehmen. Sie heissen deshalb seine Späher (ssk. spaças)[7]).

Ergreifend ist das Bekenntniss des Schuldbewusstseins, wie es in den heiligen Liedern zum Ausdruck kommt. Das Gefühl der Sündhaftigkeit macht den alt-

1) **1**, 24, 15; — I, 98. — 2) **1**, 25, 10, 11; — I, 99. — 3) **1**, 25, 5—11; — I, 99. — 4) **8**, 41, 5; — I, 105. — 5) **2**, 28, 3; — I, 100. — 6) **5**, 48, 5; — I, 229. — 7) **7**, 61, 3; — I, 122.

indischen Frommen schwere Sorge, denn sie wissen, dass der Mensch täglich Varuṇa's Gebote übertritt[1]). »Ja sie sind so weit entfernt von eitler Selbstgerechtigkeit und Zuversicht auf ihre eigene Kraft, dass man das Bekenntniss findet: ohne dich, o Varuṇa, bin ich nicht eines Augenblickes Herr[2]). Geängstigt flüchten sie sich zu Varuṇa und den übrigen Aditjas[3]), um von ihnen Vergebung der Sünden zu erflehen. Es findet sich kein Lied an Varuṇa und die Aditjas, in welchen nicht, wie an andere Götter, die Bitte um Reichthum, Ehre, Ruhm, so hier das Flehen um Lossprechung von Schuld uns aufstösst[4]).« Als Beleg hiefür wollen wir nur einige Beispiele folgen lassen. So heisst es:

1. Die Welt ist Âditja's, des weisen Königs,
er schalt' und walte mächtig über alles.
Ich strebe würdig Varuṇa zu preisen
Den grossen, der des Betens liebstes Ziel ist.
2. In deinem Dienste lass uns glücklich leben
und dankbar dir, o Varuṇa, lobsingen
Mit jeder lichten Morgenröthe Kommen,
wie täglich unsere Opferflamme lodert.
3. Lass uns in deiner Obhut sicher weilen,
du Weitgebieter, Führer reich an Männern!
Ihr Söhne Aditi's, ihr unberückte,
verstattet uns den Bund mit euch zu schliessen.
4. Der Weltenordner liess die Flüsse rinnen,
sie laufen, wie es Varuṇa bestimmte,
Sie bleiben niemals aus, ermüden niemals,
sie streichen wie die Vögel über Land hin.
5. Wie von dem Strick entlasse mich der Sünde:
des frommen Sinnes Quelle will ich öffnen;
Es reisse nicht der Faden meiner Andacht,
es breche nicht zu früh der Stab des Werkmanns.
6. Bewahre mich, o Varuṇa, vor Schreckniss,
in Gnaden sieh mich an, gerechter König,
Erlöse mich von Noth wie's Kalb vom Bande;
in deiner Hand steht meines Auges Zwinken.

1) **1**, 6, 2. — 2) **2**, 3, 6. — 3) **2**, 3, 7, 6. — 4) Roth, Z. d. d. m. G. VI, 72.

7. Nicht treffe uns die Waffen deiner Boten,
die jeden Schuldigen, o Gott, bestrafen;
Noch möcht ich nicht vom Lichte Abschied nehmen,
vernichte meine Feinde, mich lass leben.

8. Wir ehrten gläubig dich seit manchen Jahren
und thun es jetzt und immerdar, du starker;
Auf dir, untrüglicher, als einem Felsen
sind ewig fest die Satzungen gegründet.

9. Nimm meine eigenen Missethaten von mir
und lass mich nicht, o Herr, für fremde büssen.
Gib, Varuṇa, dass ich noch viele Morgen,
die künftig leuchten werden, lebend schaue.

10. Will ein Gesippter oder Freund im Traume
das bange Herz durch Drohung mir erschrecken,
Und will ein Dieb und Wolf ein Leid mir anthun,
so nimm mich, Varuṇa, in deine Obhut.

11. Ein reicher Gönner, Varuṇa, gewogen
von offenen Händen möge nie mir fehlen,
Noch mein geordnetes Besitzthum schwinden.
Es schalle laut im Rath der unsern Stimme [1]).

Aus Vers 5, 7 und 9 ist ersichtlich, dass Varuṇa der Herr über Leben und Tod ist. An einer anderen Stelle hören wir:

2. Und kann ich zu ihm selbst vertraulich reden?
wie werd ich in Varuṇa's Nähe dringen?
Wird ohne Groll er meines Worts sich freuen?
Wann schaut mein Herz getröstet seine Gnade?

3. Begierig forsche ich nach meiner Sünde
und gehe zu den Weisen, sie zu fragen,
Nur eine Antwort geben mir die Seher:
»wahrhaftig Varuṇa ist's, der dir zürnet.«

4. Was war doch, Varuṇa, die schlimmste Unthat,
Um welche du den Freund und Sänger heimsuchst [2])?
Sprich, seliger, untrüglicher, ich möchte
alsbald gebeugt entsündigt vor dich treten.

1) **2**, 28, 1—11; 70 Lied. d. Ṛ.-V. S. 1.

2) Der Dichter ist krank und betrachtet sein Leiden als Strafe Varuṇa's für die Sünde.

5. Vergib, was unsere Väter einst gefrevelt,
vergib, was wir mit eigner Hand versehen;
Wie einen rinderlustigen Dieb, o König,
so lass Vasishṭa[1] los wie's Kalb vom Stricke.
6. Ist's doch nicht unser Wille, nein, Verführung,
der Wein, die Würfel, Zorn und unsre Thorheit;
Dem stärckeren erliegt der schwache Sünder,
sogar der Traum verschliesst sich nicht dem Unrecht.
7. Ich will dir folgen, dir dem strengen Gotte,
als Knecht dem guten Herrn treu und redlich.
Dem eifrigen erleuchtet Gott die Einfalt,
dem klugen hilft des weisern Rath zum Glücke.
8. O dass die Worte meines Lieds dir wirklich,
Varuṇa seliger, zu Herzen drängen!
Es glücke uns Erwerben und Besitzen!
Ihr Götter, schirmet uns in später Wohlfahrt[2]!

Als Strafe für die Sünde verhängt Varuṇa besonders Krankheit und Tod[3]). Letzterer ist die höchste Strafe, die den Menschen auf Erden treffen kann. Die vorstehenden Liederfragmente geben uns ein beredtes Zeugniss von der reinen sittlichen Lebensanschauung der Inder in ihrer ältesten Periode.

Fassen wir nun das Resultat unserer bisherigen Untersuchung kurz zusammen, so müssen wir sagen: Varuṇa ist in ontologischer, physikalischer und ethischer Beziehung der höchste, ja der einzige Gott Altindiens; ganz besonders tritt das sittliche Moment an ihm hervor. Die Aditjas repräsentiren nur seine Genien.

§. 7.

Es fragt sich nun, welche Bedeutung haben denn dann die manchfachen Naturgötter, die wir im Ṛig-Veda

1) D. i. der Name des Dichters.
2) **7**, 86, 2—8; 70 Lied. d. Ṛ.-V. S. 6.
3) Z. B. **7**, 4, 10. 3. **2**, 28, 7.

antreffen? Wir antworten, dieselben können nur einer späteren Periode des indischen Religionsbewusstseins angehören; denn unter der absoluten Herrschaft des Varuṇa hatten sie offenbar keinen Raum. Ihrer wird deshalb auch in allen an Varuna gerichteten Liedern keine Erwähnung gethan. Wir finden in denselben noch keine Spur von einer Vergöttlichung der Naturkräfte und Objecte. Der Himmel und die Erde, die Sonne, der Mond und die Sterne, die Morgen- und Abendröthe, die Luft und die Stürme, das Feuer und die Gewässer — sie alle sind Geschöpfe des Varuṇa und weiter nichts. Von einer Personification und Vergöttlichung derselben ist noch keine Rede. In der ältesten, arischen Periode des Inderthums gab es also noch keine Naturgötter.

Und soll ich noch einen Beleg hiefür bringen, dann weise ich abermals hin auf das Avesta der Perser. Diese alten heiligen Schriften der Eranier, die, wie wir gesehen haben, so bemerkenswerthe Reste aus der gemeinsamen arischen Vorzeit bewahrten, kennen ebenfalls ausser dem Gott Ahura-Mazda und seinen Genien Amesha-çpentas, sowie dem Dämon Ağra-mainyus und seinen Daevas keine Vergöttlichung der Natur. Denn »der Cultus der Gestirne, wie er sich bei den Persern zeigt, ist jedenfalls nicht ursprünglich und vielleicht von aussen eingeführt«, sagt der Parsengelehrte Fr. Spiegel[1]). »Nirgends (nämlich in den älteren heiligen Schriften) zeigt sich die Annahme eines directen Einflusses der Gestirne auf das Schicksal, welche in späteren Schriften häufig ist und sich erst nach und nach entwickelt haben muss. — Doch nach unserer Ansicht ist das blosse Nichtvorkommen einer Ansicht in

1) Studien über das Zendavesta. Z. d. d. m. G. VI, S. 79, 80.

den älteren Schriften nicht hinreichend, um das Nichtvorhandensein einer Vorstellung zu beweisen, wenn dieselbe nicht den früheren Ansichten widerspricht. Einen solchen Widerspruch glaube ich aber allerdings gefunden zu haben. »Schöpfer!« sagt Zarathustra im fünften Fargard des Vendidad, »lässest du das Wasser hinaus, der du Ahura-Mazda bist, aus dem See Vôurukasha mit Wind und Wolken? Führst du es hin zum Leichname, zur Leichenstätte, zur Unreinigkeit, zu den Knochen, führst du es verborgen hinweg, der du Ahura-Mazda bist?« Ahura-Mazda erwiedert: »Es ist wie du sagst, o Zarathustra« u. s. w. Klar genug ist diese Stelle: Ahura-Mazda selbst ist der Handelnde, er führt das Wasser fort und reinigt es, er allein, ohne Beihülfe irgend eines anderen Wesens. Ist es nun nicht ein offenbarer Widerspruch gegen diesen klaren Sachverhalt, wenn der spätere Parsismus, und zwar schon in der Zeit, wo der Yesht Tistrya geschrieben wurde, dasselbe Geschäft, das hier Ahura-Mazda selbst übernimmt, zwei Sternen dem Tistrya und Çatavaêça, und zwar mit ganz ähnlichen Worten, zutheilt? Unter solchen Umständen gewinnt es an Bedeutung, wenn wir den Tistrya nur in Anrufungen, die unzweifelhaft spät sind, von allen anderen Sternen aber, die sonst noch namentlich erwähnt werden, gar keine mit Namen angeführt finden[1]). — »Verbunden mit dem Cultus der Gestirne ist der Cultus der Fravashis oder Ferver. Auch dieser ist ein später[2]).«

Also der Natur- und Geister-Cult bestand nicht ursprünglich bei den Persern. Wir ziehen nun daraus den Schluss: hätte derselbe schon in der alt-arischen Zeit geherrscht, dann wäre zu erwarten, dass er auch in den

1) A. a. O. S. 81. — 2) Ebend. S. 84.

alten Bestandtheilen des Avesta in irgend einer Weise eine Vertretung gefunden hätte. Da aber dies nicht der Fall ist, so hat er auch nicht in jener Vorzeit Geltung gehabt; und folglich auch nicht in der ältesten Periode der Inder, da ja diese mit den Persern, wie wiederholt bemerkt, in der ersten arischen Zeit ein Volk bildeten.

Was Spiegel in Betreff der Perser bemerkt, findet analoge Anwendung auf die Inder. Auch da besorgt Varuṇa und seine »Boten« (in dessen Auftrag) anfangs selbst alle Geschäfte im Himmel, in der Natur und im Menschenleben. Er hat den Himmel und die Erde und die Gestirne, kurz alle Wesen erschaffen, hat ihnen ihre unverbrüchlichen Gesetze gegeben, erhält und regiert sie. Er ist allgegenwärtig und allwissend, hat Acht auf die Gedanken und Thaten der Menschen, lohnt und bestraft sie. Mit einem Worte: als Schöpfer und Herr des Alls verrichtet er selbst Alles und ausser den Adityas, die ihm als Genien zur Seite stehen, kennt er kein anderes göttliches Wesen neben sich[1]). Das ist nach all dem Gesagten der Standpunkt der ursprünglichen und ältesten Periode des Veda und Inderthums: ein rein religiös-ethischer, von aller Naturvergötterung freier Monotheismus.

Dieses Resultat ist höchst wichtig; denn nicht war also der Polytheismus in der arischen Vorzeit sowie am Anfang der speciell indischen Entwickelung das Ursprüngliche und Erste, wie so manche Orientalisten und Culturhistoriker gemeint haben und noch meinen, sondern der Monotheismus. Und dieser zeichnet sich noch dazu durch ein wesentlich sittliches Gepräge aus, so dass die älteste

1) Ueber Mitra, ebenfalls ein Aditya, werden wir im IV. Kapitel speciell handeln.

Religionsperiode der Inder unverkennbar auf einer höheren Stufe steht als die folgenden, die einen Niedergang bekunden, — ein wissenschaftliches Ergebniss, das ganz der Bibel entspricht. Auch der grosse Veda-Forscher R. Roth erkennt es an[1]).

Doch so ist es nicht auf die Dauer geblieben. Mit dem ethischen Gehalt hat sich allmählig auch das reine religiöse Glaubensbewusstsein bei ihnen getrübt und Hand in Hand damit ist der sittlich ernste Varuṇa, der »grosse Geist« mit seinen heiligen Satzungen immermehr von seiner olympischen Höhe gesunken, um anderen Göttern Platz zu machen. Und hiemit kommen wir an die zweite Periode der altindischen Religionsgestaltung.

Drittes Kapitel.

Fortsetzung über die Entwickelung der altindischen Götterlehre.

II. Die specifisch indische Periode.

Indra und die übrigen Götter.

§. 1.

Die national-politische Umwandlung, die im indischen Volke vor sich ging, hatte auch auf seine religiösen und sittlichen Anschauungen einen gewaltigen Rückschlag geübt und umgekehrt. Nachdem es sich vom ursprünglich arischen Stamme gespalten hatte, um eine eigene nationale Existenz und Selbstständigkeit zu gründen, musste es na-

1) A. a. O. S. 76.

türlich den Kampf um's Dasein behufs seiner Unabhängigkeit kämpfen und so gerieth es in eine Reihe kriegerischer Verwickelungen und Fehden, besonders mit den anderen arischen Völkern. Diese nationale Kluft, die jetzt zwischen den Ariern sich aufthat, blieb aber auch für die Religion nicht ohne Folgen, oder vielleicht war gerade der Glaubenszwiespalt der Grund für den politischen. Auf der einen Seite hat sich dadurch der bisher schon in manchen Stücken abweichende religiöse Standpunkt der Inder naturgemäss zu einem schrofferen Gegensatz gegen die übrigen Arier herausgebildet und auf der anderen Seite war ihnen jetzt in einer Zeit, wo beständige Kriege auf der Tagesordnung standen, der alt-arische Gott der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit mit seiner erhabenen sittlichen Strenge gegen verübtes Unrecht, das in fehdereichen Perioden nicht ausbleibt, nicht mehr sympathisch. So wurde Varuṇa entthront und an seine Stelle trat Indra ein: der Gott des Krieges und der Rache, der Gott der Thatkraft, der Gott »von Blut und Eisen«, um mich eines modernen Ausdruckes zu bedienen.

Dass diese Deduction richtig ist, haben wir nun im Folgenden zu beweisen.

Man hat nämlich bisher mehrfach geglaubt, Indra sei der erste und höchste indische Gott gewesen, wie ja auch noch häufig sonst rühmenswerthe Religions- und Kirchengeschichtswerke, wenn sie von der Religion der alten Inder handeln, von nichts als Brahma, Parabrahma und seinen Emanationen sprechen, ohne zu bedenken, dass die Brahma-Periode ein viel späteres Stadium der indischen Religionsentwickelung darstellt und durchaus nicht mit dem ursprünglichen und eigentlich indischen Glaubensinhalt zusammenfällt. Freilich ist Indra nicht so jung wie

Brahma und wenn man einen oberflächlichen Blick in den Ṛig-Veda wirft und die überaus zahlreichen Hymnen sieht, in denen er glorificirt wird, kann man leicht dazu kommen, ihn für die höchste und bedeutendste Gottheit zu halten. In gewissem Sinne ist das auch richtig; wenn man nämlich sein Auge nur auf die zweite Periode richtet, da nimmt er unstreitig die Suprematie im indischen Pantheon ein; falsch aber ist es, wenn man ihm überhaupt und demnach auch für die älteste Zeit diesen obersten Rang zuerkennt.

Die Gründe, weshalb wir den Varuṇa an die erste und älteste Stelle des indischen Glaubens gesetzt, haben wir bereits früher auseinandergesetzt. Dass aber Indra nicht mit ihm zugleich in jener Vorzeit den Primat inne hatte, ist jetzt zu zeigen.

1. Gehörte Indra wirklich mit seiner erhabenen Würde, wie sie viele Veda-Lieder zum Ausdruck bringen, der ältesten Zeit an, dann müssten wir wohl auch im persischen Avesta, das ja mit der arischen Periode so innig in der Wurzel zusammenhängt, ein Aequivalent finden. Das ist aber nicht der Fall. Das Zendvolk weiss von Indra nichts. Es hat zwar einen Gott Ahura, der, wie gezeigt, dem indischen Asura, nämlich Varuṇa entspricht, kennt aber keinen Gott Indra. Denn der Andra des Avesta, den man mit Indra etwa zusammenstellen kann[1]), hat dort nur die Bedeutung eines untergeordneten bösen Dämons. Also »in den frühesten Zeiträumen arischer Religionsbildung ist Indra entweder noch gar nicht vorhanden oder auf ein unscheinbares Gebiet beschränkt[2]).«

1) A. Ludwig z. B. ist dagegen. S. Die philos. und relig. Anschauung. d. Veda, S. 55.

2) Roth, Z. d. d. m. G. VI, 77.

2. Wie wäre es auch wohl möglich, dass Indra mit seinen höchsten ihm zugesprochenen Attributen neben der absoluten Oberhoheit Varuṇa's existire? Dass Varuṇa der ältesten vedischen Zeit angehört, wird kein Kenner leugnen, aber neben ihm gibt es für Indra keinen Platz. Folglich muss letzterer erst ein späteres Gebilde indischer Mythologie sein.

3. Das beweisen uns auch mehrere Hymnen des Ṛig-Veda ausdrücklich. Aus ihnen ist ersichtlich, dass Indra, eben weil er eine Neuerung war, nicht von allen Indern anfangs ohne weiteres als Gottheit anerkannt wurde.

So heisst es in einem Liede an Indra, dass »Manche nach ihm, obwohl er schrecklich sei, zweifelnd fragen: wo ist er? und von ihm sagen: »Er ist nicht[1]);« d. h. es gibt keinen Indra. — Ferner in einem anderen Hymnus lesen wir: »Mögen unsere Tadler sagen: sogar noch anderes entgeht euch dabei [abgesehen davon, dass ihr eueren Zweck nicht erreicht], wenn ihr Dienst dem Indra thut[2]).« — Wieder hören wir: »Sie [deine Verehrer] tragen geduldig die Verwünschung der Leute[3]);« also die Altgläubigen verwünschten und verketzerten Diejenigen, die dem Indra huldigten. — Endlich heisst es: »Es gibt keinen Indra,« so hat der eine und der andere gesagt; »wer hat ihn gesehen? Wem sollen wir zustimmen[4])?«

Aus diesen Stellen geht offenbar hervor, dass die Verehrung Indra's selbst innerhalb des indischen Volkes auf heftigen Widerstand stiess, weil er nicht ursprünglich in seinem Glauben lag, sondern erst eine neuere Schöpfung war. Man suchte ihn nämlich jetzt in einer durchaus kriegerischen Zeit als Nationalgottheit und Verleiher des

1) Ludwig, a. a. O. S. 26. — 2) Ṛv. **1**, 4, 5; — II, 5. — 3) **3**, 30, 1; — II, 67. — 4) **8**, 89, 3; — II, 623.

Sieges über die Feinde an die Stelle des alten Varuṇa zu setzen. Diesen Rangstreit zwischen Varuṇa und Indra innerhalb des indischen Glaubens beweist folgendes interessante Lied:

Varuṇa:

1. Das Reich ist mein, auch künftig mein des Herrschers
der ganzen Welt wie der Himmelschaaren.
Varuṇa's Willen fügen sich die Götter,
mit seinen Leibern ist das Volk mir eigen.

2. Ich bin der König Varuṇa, es eignet
die Gottheit mir vom ersten Anbeginne.
Varuṇa's Willen fügen sich die Götter,
mit seinen Leibern ist das Volk mir eigen.

3. Durch meine Macht, o Indra, steht gegründet
der Lüfte Doppelreich, das weite, tiefe;
Ein kundiger Bildner formt' ich alle Wesen,
die Erd', den Himmel; ich bin ihr Erhalter.

4. Ich liess die spritzenden Gewässer strömen.
den Himmel halt ich hier an heiliger Stätte,
Aditi's Sohn der heilige hat auf's beste
den dreigetheilten Weltenraum gebreitet.

Indra:

5. Mich rufen reisige Männer in dem Wettkampf,
mich ruft man in des Schlachtgewühls Bedrängniss,
Den Streit erreg ich, ich der reiche Indra,
und in dem Staub der Schlachten bin ich Sieger.

6. Ich kann das alles — Götterkräfte selber
sie wehren nicht dem unbezwungenen Helden,
Wenn Tränke mich berauschten und die Lieder,
so bebt der unbegränzte Raum der Höhe.

Der Sänger:

7. Es weiss ja jeder deine Thaten, wackrer,
wie du dem Varuṇa sie eben rühmest,
Dich, Indra, nennt man als den Feindetödter,
du machtest frei die eingesperrten Flüsse [1]).

1) 4, 42, 1—7; — 70 Lied. d. Ṛ.-V. S. 26.

Aus Vers 1 und 2 geht hervor, dass Varuṇa die Oberherrschaft behaupten will, die ihm auch gebührt; denn er ist der Gott vom ersten Anbeginne, von ihm sind abhängig die übrigen göttlichen Wesen und er ist der Schöpfer und Erhalter der Welt (V. 3 und 4). Dagegen rühmt Indra seine Stärke im Kriege, der nichts widerstehe (V. 5. und 6), und der Dichter stimmt dem zu (V. 7).

Noch drastischer ist diese religiöse Umwälzung in folgenden Versen eines anderen Hymnus zum Ausdruck gekommen:

3. Agni spricht: »Ich rufe Lebewohl zu dem Vater Asura [Varuṇa], von der am Opfer nicht berechtigten Seite geh' ich zur opferberechtigten.

4. Viele Jahre brachte ich bei diesem [Vater Asura] zu, aber wenn ich Indra mir wähle, verlass ich sogar den Vater;

Agni, Soma, Varuṇa gehen vorbei, die Herrschaft wandert [von einem zu andern]; das merke ich beim [Wieder] kommen.

5. Indra spricht: Auch diese Asura sind um ihre Zauberkraft gekommeu, und du, o Varuṇa, kannst mich lieben [oder nicht], obschon du von dem Wahren, o König, scheidest die Lüge; mein ist des Reiches Oberherrlichkeit; komme [lass es gut sein].

— — — — — — — — — — —

8. »Sie wie Unterthanen, die den König wählen, haben sich mit Eckel vom Vṛitra [Varuṇa] hinweggewandt,« nämlich dem Indra zu[1]).

Aus vorstehenden Versen geht unwiderleglich hervor, dass 1. Varuṇa früher die göttliche Oberherrschaft inne hatte (V. 3, 4); dass 2. eine Umänderung darin vor sich ging (V. 4), indem 3. Indra an seine Stelle trat (V. 5) und die Leute sich jetzt von Varuṇa abwandten (V. 8).

§. 2.

Trotzdem der Cultus des Indra anfangs auf heftigen Widerstand stiess, weil er einen Abfall vom alt-indischen Glauben in sich schloss, so ist er dennoch in Folge der

1) **10**, 124, 3, 4, 5, 8; — II, 589.

damaligen politischen Lage der Inder, in der sie ihrer nationalen Selbständigkeit willen in schroffen Gegensatz zu den übrigen Ariern, besonders den Persern, traten, als höchster Gott durchgedrungen und dominirt in der ganzen zweiten Periode, während Varuṇa im Ansehen sinkt[1]). Die Inder brauchten damals nichts mehr als physische Kraft und Stärke: Indra ist die personificirte höchste Kraft und Gewalt[2]), »der Stärkste, vor dem sich alle fürchten[3]). Die Inder brauchten damals kampfesmuthige Helden, die sie zum Siege führten: Indra ist der grosse, gewaltig drängende Held, dem nichts widersteht[4]), der »keilbewehrte[5]),« der den Donnerkeil in den Händen trägt: »Zur Siegesherrlichkeit hat der Hohe gefasst in die beiden genäherten Hände, der kieferstarke Falbenlenker, den ehernen Donnerkeil[6])« (Indra entspricht also dem späteren griechischen Jupiter). Ferner wird er als »Schlachtengott[7])« angerufen, denn »als Krieger kämpft er mit Macht die grossen Schlachten mit seiner Stärke den Menschen aus und dann glauben sie an den glänzenden Indra, der den Tod mit dem Donnerkeil niederschleudert[8]).« Er der »Städtebrecher« und »Völkerbezwinger[9])« machte 99 Burgen zu nichte[10]) und tödtete hunderttausende von Dasyu, dazu die 5 Völker[11]). Auch in der »Zehnkönigsschlacht« errang

1) Abgesehen von dem oben genannten Liede, wo dies ausdrücklich bezeugt ist, macht es sich auch dadurch bemerkbar, das kein einziges Lied des späteren X. Buches des Ṛig-Veda an Varuṇa gerichtet ist.

2) **1**, 37, 4; — I, 179. **8**, 6, 1; — II, 179 und sonst an vielen Stellen. — 3) **10**, 92, 8; — I, 262. — 4) **1**, 32, 6; — II, 596, und sonst öfter. — 5) **1**, 7, 1; — II, 7. — 6) **1**, 81, 4; — II, 25. — 7) **5**, 33, 1; — II, 115. — 8) **1**, 55, 5; — II, 16. — 9) **1**, 102, 7; — II, 33. — 10) **1**, 54, 6, 11; — II, 15. — 11) **4**, 30, 15; — II, 595.

er ihnen den Sieg[1]). — Das Alles beweist, dass es damals eine Periode gewaltiger Kämpfe war. Ganz besonders müssen es die Stämme der Dasyu gewesen sein, mit denen die Inder in jener Zeit im Kriege lagen, denn sie werden häufig als Feinde genannt. Die Dasyu gehörten ursprünglich zu den Ariern, wurden aber von den Indern davon ausgeschlossen, weil sie Indra nicht anerkannten[2]), weshalb letzterer ihnen »des Arya Namen versagte[3]).« Daraus und aus mehreren anderen Stellen des Ṛig-Veda geht hervor, dass es *religiös-politische* Kämpfe waren, welche die Inder besonders mit anderen arischen Stämmen ausfochten. Die Dasyu scheinen zur dunkeln Raçe gehört zu haben[4]), wie auch sonst Indra als Bezwinger der schwarzen Stämme genannt wird[5]).

Wir haben also im Vorstehenden Indra als den National- und Kriegsgott der Inder erkannt, und weil er ihnen in jener gewaltigen Kampfesperiode so oft zum Siege verholfen, gewinnt er in ihrem Glauben die *höchste Stelle*: »Die Götter mit Indra als dem höchsten sollen uns gnädig sein[6]). Auf ihn werden allmählig jene erhabenen Attribute übertragen, die früher dem Varuṇa zukamen: »Alle Götter haben ihn zu ihrem *Vorgesetzten* und Vorkämpfer gemacht[7]); denn keiner ist grösser als er[8]).« Als »des Himmels und der Erde Allherrscher« [9]), ist er der »Allgott[10])«, der »König über alle Götter«[11]). »In ihm sind alle anderen Götter enthalten[12]).« Als seine grösste That

1) **7**, 33, 3, 5; — II, 656. — 2) **4**, 16, 9; — II, 92. **1**, 33, 4, 5; — II, 598. — 3) **10**, 49, 3; — II, 605. — 4) **4**, 16, 12, 13; — II, 92. — 5) **6**, 47, 21; — II, 153. — 6) **8**, 52, 12; — II, 213. — 7) **1**, 131, 1; — II, 41. **7**, 21, 7; — II, 158. **8**, 12, 22; — II, 184. — 8) **4**, 30, 1, 5; — II, 594. — 9) **1**, 100, 1; — II, 29. — 10) **8**, 87, 2; — II, 238. — 11) **1**, 174, 1; — II, 48. — 12) **3**, 54, 17; — I, 213.

wird die Tödtung des Drachen Vṛitra gepriesen, wovon wir im V. Kap. näher sprechen werden.

Wir sehen also, dass auch in der zweiten Periode ein gewisser monotheistischer Zug im indischen Religionsbewusstsein sich erhalten hat, aber durchaus nicht mehr in jener ursprünglichen Reinheit wie in der ersten. Das ethische Moment tritt bei Indra und seinen Genossen fast ganz in den Hintergrund, während das naturalistische Element bedeutend vorwiegt. Die Indra-Periode ist zugleich die Epoche der *Naturgötter*.

§. 3.

Zunächst wurden Himmel und Erde, obwohl anfangs Geschöpfe Varuṇa's jetzt als Vater und Mutter der Götter unter dem Namen Dyâus und Pṛithivî verehrt. Indra selbst repräsentirt die Apotheose der physischen Kraft, denn sein stehendes Attribut ist »kräftig, gewaltig, keilbewehrt, heldenmüthig«. Und da die Naturkraft sich besonders im Donner und Blitz sowie in den Fluthen der Gewässer offenbart, so wird er damit in den innigsten Zusammenhang gebracht. Daher auch seine Bundesgenossenschaft mit den Gewittererscheinungen, die in den Rudras und Maruts personificirt wurden [1]). Auch mit den Sonnengöttern: Pûshan, Vishṇu, Sûrya, Savitar steht er in Verbindung. Pûshan und Vishṇu sind Indra's Kampfgenossen gegen den Drachen Vṛitra. Vishṇu repräsentirt jetzt besonders die weltordnende Thätigkeit [2]), die früher dem Varuṇa zukam. Sûrya ist der Gott der Sonne nach ihrer sichtbaren Erscheinung und steht zu Mitra und Varuṇa in naher Beziehung, deren sichtbare Gestalt sie nun darstellt, weshalb sie auch »ihr

1) **1**, 165. — 2) **1**, 156, 2, 3; — I, 160.

Auge« genannt wird[1]). Savitar dagegen ist der Gott der Sonne nach ihrer zeugenden, schaffenden, belebenden Kraft gefasst[2]); er ist der »Erhalter der Welt und ihrer Wesen[3]);« ja er wird sogar als jene Kraft gepriesen, welche den Göttern die immerwährende Erhaltung, die Unsterblichkeit verleiht[4]).

Auch die Morgenröthe wurde in dieser Periode unter dem Namen Ushas als besonderer Gott verehrt[5]), welche Savitar seinem Erscheinen vorausschickt. Selbst jenes Tagesgrauen noch vor der Morgenröthe erscheint in den beiden Açvin personificirt[6]). Ebenso sah man auch im Feuer die Wirksamkeit eines Gottes, Agni genannt, dem aber später, wie wir noch im IV. Kap. sehen werden, noch eine höhere ethische Rolle zuerkannt wird.

Zu dieser Vergötterung der Naturkräfte und Naturphänomene kam noch die Apotheose berühmter Priester und Helden der Vorzeit: so war z. B. Viçvakarman ursprünglich Priester und zwar der erste Ṛishi und wurde später unter die Götter versetzt, »obwohl sterblich Unsterblichkeit erlangend[7]);« ebenso die Ṛibhus[8]).

Es zeigt uns also die zweite Periode des Veda ein Bild des bunten Polytheismus, der durch seinen naturalistischen Charakter gegen die erste Periode stark absticht. Aus der reinen, geistigen Höhe mit einem wesentlich ethischen Gehalte ist das indische Religionsbewusstsein allmählig herabgesunken in die Aeusserlichkeit und Zersplitterung der Natur. Deshalb hören wir auch auf diesem niedrigen Standpunkte den Inder fast nie mehr die Gottheit wie früher um sittliche Güter, besonders um Verzeihung der

1) **1**, 63, 1; — I, 124. — 2) **5**, 81, 5; — II, 149. — 3) **4**, 54, 4; — I, 148. — 4) **4**, 54, 2; — I, 148. — 5) **1**, 124. — 6) **7**, 69. — 7) **10**, 81, 1; — I, 165. — 8) **1**, 110, 4; — I, 172.

Sünden anrufen, sondern nur um sinnliche, irdische Gaben wie Reichthum, Rosse und Rinder, Sieg, Ehre und Ruhm. Da bewahrheitet sich so recht das Wort: wie dein Herz so dein Gott und umgekehrt. Varuṇa, das eine, ungetheilte göttliche Lichtwesen der ersten Periode wurde in der zweiten durch das Prisma der üppig wuchernden, dichterischen Phantasie im Bunde mit den sinnlichen Bestrebungen des Herzens in seine Einzelstrahlen als besondere Göttergestalten zerlegt. Das dürfte überhaupt als Princip der Mythenbildung zu betrachten sein. Die Perser haben nicht so bald wie die Inder den alt-arischen Boden des Monotheismus verlassen; das Avesta zeigt, wie wir noch sehen werden, von einer weit reineren Religionsanschauung als der Veda; doch später haben sich auch dort polytheistische Neigungen kundgethan.

Diese Verflachung und Veräusserlichung des indischen Glaubensinhaltes musste nothwendig eine Gegenwirkung hervorrufen. Sie folgte auf dem Wege der Reflexion und Speculation. Und so stehen wir vor einem neuen Wendepunkt der indischen Religionsbildung.

III. Periode der Reflexion und Speculation.

§. 4.

Auf die Dauer konnte das bunte Gewirre von Göttergestalten die denkende Vernunft nicht befriedigen. Die tieferen Geister wachten allmählig ernüchtert auf aus dem Sinnenrausch der ziellosen Phantastik und die Reflexion über den Urgrund der Dinge führte sie zu dem ursprünglichen einen Gotte wieder zurück. Diesen Uebergang aus dem bisherigen Polytheismus in den anfänglichen

Monotheismus, aus der Naturvergötterung zu dem Einen, absoluten Geist deutet in unverkennbarer Weise ein Hymnus an, dem wir Folgendes entnehmen:

2. »Jenseits der 7 Rishi (d. h. im Himmel) nennt man nur mehr das Eine.

3. Der als unser Vater, Erzeuger, der als Weltordner alle Schöpfungen und Wesen kennt, von dem allein die Götter ihren Namen haben, den gehen befragen alle anderen Wesen. —

5. Geschieden von diesem Himmel und dieser Erde, geschieden von den asurischen Göttern, ist, was ist. Welchen uranfänglichen Keim nahmen auf die Gewässer, in dem alle Götter sich schauten?

6. Den uranfänglichen Keim nahmen auf die Gewässer, in dem sich alle Götter zusammen befanden; der allein sich befand auf des Ungeborenen Nabel, in dem alle Welten ruhen.

7. Nicht werdet ihr den finden, der dieses Irdische gezeugt hat, ein anderes ist euch in die Nähe gekommen. In Nebel gehüllt wandeln mit thörichter Rede und nicht leicht gesättigt sind daran die Dichter[1].«

Analysiren wir kurz die vorstehenden Verse, so hebt sich als Grundgedanke von ihnen ab, dass es in Wahrheit nur Ein absolutes Wesen gibt, dessen Namen ist »das Sein«, — »ist, was ist« (V. 5). Dieses absolute Sein ist nicht blos geschieden von Himmel und Erde, sondern auch von den assurischen Göttern (V. 5); »von ihm allein haben sie ihren Namen« (V. 3). Das soll wohl heissen: den Namen Gott, der ihm, dem Absoluten, allein gebührt, hat man unberechtigter Weise auf die sogenannten Volksgötter übertragen. Dafür spricht der Sinn des Ganzen, sowie besonders V. 7. Da lesen wir, dass die Dichter wie in Nebel gehüllt nur Thorheiten über das wahre göttliche Wesen zum Besten geben, indem sie »ein Anderes«, nämlich die Natur für dasselbe hielten und an ihrer erdichteten Vielheit von Göttern nicht gesättigt werden konnten,

1) **10**, 82, 2—7; — I, 166.

d. h. sie bringen immer mehr Götter auf die Beine, während sie den Einen wahren nicht finden.

Ferner bekundet obiges Lied die Ueberzeugung seines Verfassers, dass das Eine absolute Wesen der Schöpfer und Weltordner sei und als solcher alle Wesen kenne (V. 3), folglich eine geistige Natur besitzt. Während er »unser Vater und Erzeuger«, ist er der »Ungeborne«, demnach aus und durch sich selbst seiend (absolut), »in welchem alle Welten ruhen« (V. 6); er ist also auch unendlich und allumfassend. Am Uranfange theilte er den Gewässern den Keim d. i. das Lebensprincip mit und daraus ist dann die Schöpfung, sowie alle sogenannten Götter (die ja nichts als vergötterte Naturkräfte sind) hervorgegangen (V. 6).

Merkwürdiger und berühmter noch als das genannte Lied ist folgendes:

1. Nicht das Nichtseiende war, nicht das Seiende damals, nicht war der Raum, noch der Himmel jenseits des Raumes; | was hat [all diess] so mächtig verhüllt? wo, in wes Hut war [überhaupt] das Wasser, das unergründliche, tiefe?

2. Nicht der Tod war da, noch auch Unsterblichkeit damals, noch war ein Kennzeichen des Tags und der Nacht, | von keinem Winde bewegt athmete einzig das Tat, in göttlicher Wesenheit; ein andres als dies war ausserhalb desselben nicht.

3. Dunkel war; vom Dunkel geborgen ununterschiedloses Meer war im Anfang dies Alles; | das gewaltige, das von dem Nichts war verschlossen, das ward allein durch des Tapas Macht mächtig geboren.

4. Kâma kam darüber zuerst zu stande, des Geistes ursprünglicher Same war er; | des Seienden Verwandtschaft machten ausfindig im Nichtseienden, im Herzen hatten sie darnach geforscht die Weisen durch Denken.

5. Von einem zum andern ward gezogen das Band von diesen (war denn [nur] unten etwas, oder war's nur oben?); | es waren samenschaffende, es waren Mächte, [göttliche] Wesenheit von der einen, Streben von der andern Seite.

6. Wer weiss es in Wahrheit, wer kann's hier verkünden, woher geboren, woher ist diese Schöpfung; | herwärts sind die Götter durch Dieses Sendung gelangt, wer aber weiss, woher Er selber gekommen?

7. Der, von dem diese Schöpfung herrührt, sei's dass er sie gegründet, sei's dass er sie nicht gegründet, | der ihr Aufseher im höchsten Raume, der fürwahr weiss es, oder weiss er es auch nicht[1]?

Indem wir im V. Kap. auf dieses höchst interessante Lied noch zurückkommen werden, bemerken wir jetzt nur, dass hier sich unläugbar ebenfalls wie oben die Ueberzeugung von der Existenz nur Eines, absoluten und persönlichen Wesens ausspricht, von dem die sogenannten Götter und die ganze Schöpfung, Himmel und Erde herrühren (V. 6 u. 7). Auch geht aus Vers 4: »im Herzen hatten sie danach geforscht die Weisen durch Denken,« hervor, dass dieses Lied in die Periode der Reflexion fällt. — In einem anderen analogen Hymnus desselben Buches des Ṛig-Veda wird dieser persönliche Gott, der über und vor allem geschöpflichen Dasein bestand, Ka genannt:

8. »Als die grossen Gewässer kamen, die allen Keim in sich fassten, zeugend den Agni, da kam zu stande [K. Geldner übersetzt: »da regte sich«] der Götter einziger Lebensgeist; Ka, dem Gotte möchten wir durch Havis (d. i. Opfer) aufwarten.

9. Der in seiner Grösse sogar die Wasser überschaute, wie sie die Fähigkeit besitzend erzeugten das Opfer, | der der einzige Gott war über den Göttern, Ka, dem Gotte, möchten wir mit Havis aufwarten.

10. Nicht schädige uns, der der Erde Erzeuger, oder der den Himmel bereitet mit wahrhafter Satzung, | der auch die Wasser, die hellen, die mächtigen erzeugt hat, Ka, dem Gotte, möchten wir mit Havis aufwarten[2].«

1) **10**, 129, 1—7; II, 573. M. Müller, Anc. Sansk. Lit. 559; Essays 1, 73. — Sieb. Lied. d. Ṛ.-V. 165.

2) **10**, 121, 7, 8, 9; — II, 576.

Ka ist also 1. »der einzige Gott über den Göttern«. Sein Lebensgeist, der die Volksgötter nämlich die Naturmächte in's Dasein rief (V. 7) wurde im vorher angeführten Liede 129 »Kâma«, d. i. »Trieb«, »Verlangen« genannt; dieser schwebte über dem anfänglichen, unterschiedslosen Meer [1]), entspricht also dem biblischen Ruach. 2. Ka ist aber auch der Erzeuger der Wasser, »welche allen Keim in sich fassten« (V. 7), 3. des Himmels sammt seinen Gesetzen (V. 9), sowie 4. der Erde (ibid.).

Wir haben demnach hier in dieser dritten vedischen Periode indischer Religionsentwickelung die philosophisch vertiefte Rückkehr zu dem ursprünglichen Monotheismus der alt-arischen Zeit. Damit stimmt auch der grosse Indologe Max Müller überein, indem er unter Berufung auf den obigen Hymnus sagt: »Der Monotheismus ist dem Polytheismus vorausgegangen und durch den polytheistischen Nebel in den Veden bricht die Erinnerung an den Einen unendlichen Gott hindurch [2]).«

Hiemit ist die specifisch vedische Entwickelung des indischen Religionsbewusstseins abgeschlossen; der Brahmaismus und Buddhaismus sind erst spätere Gestaltungen und fallen ausser den Kreis unserer Untersuchungen.

1) **10**, 129, 4. — 2) Anc. Sansk. Lit. l. c.

Viertes Kapitel.

Der Mittler zwischen Gott und den Menschen: Mitra — Agni; — der indische Logos (Vâk).

§. 1.

Von den göttlichen Gestalten des vedischen Olymps gehört Mitra zu den ältesten und ehrwürdigsten. Er ragt in die graue arische Vorzeit zurück, denn auch bei den Persern finden wir ihn schon in den alten Theilen des Avesta, wie der II. Abschnitt näher zeigen wird. Mitra steht in innigster Beziehung zu Varuṇa, der, wie bereits nachgewiesen wurde, der einzige absolute Gott der ältesten Periode gewesen. Beweis dafür ist, dass er durchgängig nur im Bunde mit Varuṇa verehrt und angerufen wird, wofür viele Hymnen zeugen. Mitra's Existenz lehnt sich gänzlich an Varuṇa an, aber nicht umgekehrt, ist auch dieser von jenem abhängig. Mitra participirt an den Attributen, an dem Wirken, ja an dem Wesen Varuṇa's: Beide haben die Ordnung in den Welten festgesetzt und sind deren Hüter[1]; beide werden die »Herren des Himmels und der Erde« genannt[2]; beide regieren die Welt[3] und sind die Rächer der Frevelthaten der Menschen[4], deren Geheimnisse sie kennen[5]; beide sind *einer* Gesinnung[6] und beide heissen Asura[7]. Der Unterschied ist nur der, dass Varuṇa nachgewiesenermassen der Asura schlechtweg ist, während Mitra an dessen Asurakraft oder göttlichen Wesenheit theilnimmt. Beide werden die ersten Götter genannt[8], auch die unter den Göttern

1) **5**, 62, 1; — I, 113. **5**, 63, 1; — I, 114. — 2) **5**, 63, 3; — I, 114. — 3) Ibid. 7. — 4) **1**, 152, 1; — I, 112. — 5) **7**, 61, 5; — I, 123. — 6) **1**, 153, 1; — I, 113. — 7) **1**, 151, 4; — I, 111. **7**, 65, 1; — I, 125. — 8) **1**, 151, 8; — I, 111.

gepriesenen Götter[1]; sie sind »die ersten« sowohl der Zeit als dem Rang nach in der ältesten Periode, freilich wieder mit dem Unterschied, dass Varuṇa der höchste und absolute Gott, Mitra nur, wie auch das Avesta lehrt, sein höchster himmlischer Genius ist.

Es fragt sich nun: welches ist der specifische, charakteristische Zug in der Physiognomie Mitra's? Dies ist auf Grund des Ṛig-Veda allein nicht so leicht zu beantworten, da wie bemerkt fast alle Lieder an Varuṇa und Mitra gemeinschaftlich gerichtet sind. Nur ein einziger Hymnus ist dem Mitra besonders gewidmet und lautet wie folgt:

1. In Ordnung bringt des Mitra Wort die Menschen,
er hält den Himmel und die Erde aufrecht,
Mit offnem Auge wacht er über Völker,
dem Mitra sei geweiht die fette Gabe.

2. Der sterbliche soll im Genusse leben,
der sich gehorsam willig dir bezeiget,
In deinem Schutze trifft ihn keine Plage,
kein Schaden, nicht von nah und fern Bedrängniss.

3. In frischer Lebenslust gesunden Leibes
und festen Fusses auf dem Erdenrunde
Sei uns vergönnt in Mitra's Reich zu wohnen,
der Gnade Âditja's uns zu erfreuen.

4. Ja Mitra ist ein hehrer liebevoller,
ein guter Fürst in wohlregiertem Reiche,
Drum möchten wir uns dieses Gottes Gnade
Des Glückes seiner Liebe uns erfreuen.

5. Mit Ehrfurcht nahe Âditja, dem grossen,
Die Menschen lenkt er, er ist hold dem Sänger,
So giesst nun für den wunderbaren Mitra
die stäts willkommne Gabe in das Feuer.

6. Zu weit bekanntem Glanze hilft
des Gottes Mitra Beistand uns,
Der waltet über allem Volk,

1) **5**, 68, 2; — I, 118.

7. Des Mitra, der in seiner Kraft
den ganzen Himmel überzieht,
Im Flug die breite Erd umfasst.

8. Dem hilfestarken fügen sich
der Menschenstämme alle fünf;
Er trägt die Götter insgesammt.

9. Für Gott und Mensch ein lieber Freund
verleiht er opfereifrigem
Die Kräfte, wie er sie sich wünscht [1]).

Bemerkenswerth an diesem Liede ist, dass Mitra ganz besonders zu den Menschen in Beziehung gesetzt wird. In V. 1 ist gesagt, dass Mitra's Wort die Menschen in Ordnung bringt. Ihm kommt es also zu, in der Welt die sittliche Ordnung aufrecht zu halten, die Varuṇa begründet. Mit offenem Auge über die Völker wachend (V. 1) lenkt er die Menschen (V. 5) als guter Fürst in wohlregiertem Reiche (V. 4). Sonach scheint es die specielle Aufgabe Mitra's zu sein, die ethische Stelle Varuṇa's in der Menschheit zu vertreten. Noch bestimmter aber ist sein Charakter in Vers 9 ausgesprochen, wo er »der Freund für Gott und den Menschen« genannt wird. Dass wirklich hiemit sein specifisches Amt ausgedrückt ist, beweisst sein Name. Denn das ssk. »Mitra« heisst nichts andres als »Freund«. Als »Freund« zwischen Gott und den Menschen ist er zugleich der Mittler zwischen beiden.

Wie berechtigt diese Auffassung des indischen Mitra ist, zeigt auch ein Blick auf sein persisches Ebenbild.

Ja, da wir im Avesta seine Gestalt ausgebildeter und in schärferen Linien gezeichnet finden, als im Veda, so bietet uns jenes einen weiteren Fingerzeig zur bestimmteren Feststellung seines Wesens.

Das persische Wort »Mithra« leitet Spiegel von miç

1) Ṛv. **3**, 59, 1—9; 70 Lied. d. Ṛ.-V. S. 17.

»vermischen«, »verbinden« her und auch Windischmann ist dieser Ansicht [1]). Das stimmt auch ganz zu dem »Mitra« im Ssk., das wie bemerkt »Freund« bedeutet. — Ferner im Avesta spielt Mithra, wie wir noch eingehend im II. Abschn. sehen werden, augenscheinlich die Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen. — Dazu kommt endlich noch die ausdrückliche Bemerkung Plutarch's, dem gemäss die Perser den Mithra »μεσιτης [2])« d. h. den »Mittler« genannt hätten.

Gestüzt sonach auf diese Auffassung des Mitra bei den Persern sowie auf die obigen Andeutungen des Ṛig-Veda glauben wir zur Annahme berechtigt zu sein, dass auch die Inder in ihrem Mitra, der ja offenbar wie der eranische einer gemeinsamen Quelle entstammt, den Mittler zwischen Gott und den Menschen verehrten. Die Inder wie die Perser hatten also ein Bewusstsein von einem Mittler zwischen Himmel und Erde.

Allein während die Perser Jahrhunderte lang an ihrem Mithra festhielten, vollzog sich bei den Indern bereits innerhalb der Zeit des Ṛig-Veda eine Aenderung in der Person, aber nicht in der Sache. Wie an die Stelle des altarischen Varuṇa im indischen Glauben allmälig der nationale Indra trat, so wurde auch Mitra mit der Zeit in den Hintergrund gedrängt und musste dem nationalen Agni den Platz räumen [3]). Es liegt uns nun ob, für diese unsere Anschauung den Beweis zu liefern.

1) Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenl. I. B., S. 56.

2) De Is. et Os. c. 46.

3) Die Perser waren also in religiöser Beziehung conservativer als die Inder und deshalb weil sie inniger am alten Glauben festhielten, trägt auch das Zarathustrische Religionssystem ein reineres Gepräge als das vedische.

§. 2.

Vor allem ist zu constatiren, dass Agni nicht ursprünglich im indischen Glaubensbewusstsein wurzelte, dass er nicht der alten arischen Zeit angehörte, sondern eine spätere Göttergestalt ist.

Dafür spricht erstens der Umstand, weil er sich nicht auch im Avesta wiederfindet. Die alten Perser kannten keinen Agni. Gehörte er der ursprünglichen Zeit an, dann würden sie ihn wohl auch, geradeso wie Varuṇa, Mitra, Aryman, Bhaga und andere in irgend einer Weise in ihrem Glaubenssystem erhalten haben.

Zweitens noch bestimmter zeugt für die obige Behauptung der Ṛig-Veda selbst. Er enthält nämlich eine Stelle, die einen Widerspruch innerhalb des indischen Volkes gegen die Verehrung Agni's bekundet, ähnlich wie wir es auch bei dem erst später auf den Thron erhobenen Indra gesehen haben. Dieselbe lautet: »Der Eine schmäht Dich, der Andere besingt Dich; als Verehrer preise ich, Agni, Deinen Leib [1]).« Nicht Alle wollten also Agni anfangs anerkennen, weil er eben eine Neuerung war im Glauben. So lange Mitra in demselben Existenz hatte, war für ihn keine Stelle. Mitra aber wird sichtlich mehr und mehr ein blosses Schattenbild und verschwindet schliesslich ganz vom vedischen Tableau, während Agni seine Rolle erhält.

Den ersten Beweis für die bedeutende Abnahme des Mitra-Cultes bei den Indern liefert die Thatsache, dass die Anrufungen an ihn im Ṛig-Veda so spärlich sind, ja dass an ihn speziell, wie bereits oben hervorgehoben wurde, nur ein einziger Hymnus gerichtet ist, während die übrigen

1) **1**, 147, 2.

Göttergestalten, neben Indra besonders Agni so reichlich bedacht sind.

Ein weiterer Beleg hiefür ist eine ausdrückliche Bemerkung in einem Liede des X. Buches, in welchem Indra verherrlicht wird, während es von Mitra heisst, dass »er in der Ṛishi (Priester) Behausung und im Verborgenen gepriesen werde« [1]).

Demnach ist also in der Periode des Indra-Cultes Mitra bereits aus der öffentlichen Verehrung verschwunden, indem ihm nur »in der Behausung des Priesters und im Verborgenen« noch gehuldigt wird. Das stimmt auch ganz zu unserer früheren Behauptung in Betreff des Varuṇa. Auch dieser musste weichen und zwar dem Indra; nachdem aber Varuṇa gefallen, war es ganz natürlich, dass auch Mitra, dessen ganze Existenz ja mit jenem so innig verflochten war, hinabsank.

Zwei Punkte haben sich uns also bis jetzt als sicher herausgestellt: 1. dass Agni's Gestalt nicht der ersten, altarischen Periode indischen Glaubens angehörte, sondern erst späteren Ursprungs war; 2. dass Mitra, dessen Verehrung unzweifelhaft neben der des Varuṇa in die älteste Zeit fällt, sammt diesem im Stadium des Indra-Cultes, also in der zweiten Periode, in den Schatten zurückgedrängt wurde. — Es erübrigt nun noch den Nachweis zu liefern, dass Agni wirklich an seine Stelle getreten ist.

§. 3.

Den ersten Anhaltspunkt für die genannte Aufstellung sehen wir in dem Umstande, dass Agni mit keinem anderen göttlichen Wesen mehr in unmittelbare Beziehung gesetzt wird als mit Mitra:

1) **10**, 22, 1; — II, 240.

»Du bist unser, o wunderbarer Agni, mit deiner geistigen Kraft, der freigebigen Fülle Deiner Tüchtigkeit;

Auf Dir ruht asurische Kraft, bei dem Werke bist Du wie der opferthätige Mitra[1].«

In einem anderen Hymnus desselben Buches heisst es:

»Grosse Kraft [wohnt] in dem Strahl, singe dem Gotte Agni;

Dem wie dem Mitra durch Preissprüche die Sterblichen den ersten Platz eingeräumt haben[2].«

Agni hat Mitra's fürstlichen Glanz und Herrlichkeit empfangen[3]. Er wird wie Mitra unter dem Phänomen des Lichtes und Feuers verehrt:

»Als Stier, o Agni, unalternd und gross strahlst Du mit Flamme aus;

Mit nicht abnehmender Glut erglühend, o Reiner, mit schönem Glanze erglänze stark[4].«

»Der mit seiner Leuchte die beiden Welthälfte erfüllt hat, mit seinem Rauche zum Himmel eilt er;

Durch die Finsterniss hindurch wird er gesehen in den Nächten, in den schwarzen, der rothe Stier, in den schwarzen der rothe Stier[5].«

Auch in ethischer Beziehung entspricht Agni dem Mitra: er wird angerufen, die vollbrachten Uebelthaten zu erlassen[6]; erscheint aber auch als strafender, rächender Gott, als Hüter von Varuṇa's Satzungen unter den Menschen, wie es Mitra war:

»Die soll Agni aufzehren, der scharfzahnige, mit glühender Flamme, der sonst viel schenkt,

Die beeinträchtigen Varuṇa's Satzungen, die des Mitra, der verlässlichen, freundschaftlichen Sinnes.

Die als Feinde ihren Frauen nicht beiwohnen, gattenhassende Frauen von schlechtem Wandel,

Weil sie sündhaft sind, ungesetzlich, untreu, haben diesen tief geheimen Ort nicht erkannt[7].«

1) **5**, 10, 2; — I, 375. — 2) **5**, 16, 1; — I, 378. — 3) **4**, 4, 15; — I, 357. **1**, 44, 12; — I, 285. **6**, 2, 1, 11; — I, 387. **6**, 3, 6; — I, 389. — 4) **6**, 48, 3; — I, 406. — 5) Ibid. v. 6. — 6) **3**, 7, 10; — I, 335. — 7) **4**, 5, 4, 5; — I, 358.

Ja in einem Liede heisst es ausdrücklich, dass **Agni als Mitra für die Menschen eingesetzt worden sei:**

»Unter den Stämmen der Menschen ward Agni eingesetzt, das junge der Wasser, als Mitra mit der heiligen Ordnung wirkend. —

Mitra ist Agni, wenn angezündet, Mitra und Varuṇa, Jâtavedâs, als Hotar (Priester), Mitra als adhvaryu, der rüstige, hausfreundliche, Mitra der Ströme, Mitra der Gebirge [1].«

Endlich wird an einigen Stellen Agni geradezu Mitra genannt: so in demselben Liede V. 9. Ferner in einem anderen Hymnus, der an Agni gerichtet ist, wird er angeredet:

»Aus einander stützte der wunderbare Mitra die beiden Welthälften, durch sein Licht hat er das Dunkel schwinden gemacht [2].«

Desgleichen im 7. Buch des Ṛig-Veda [3].

Demnach ist also unsere Ansicht festbegründet, dass Agni in der zweiten Periode der altindischen Religionsentwickelung an die Stelle des arischen Mitra getreten ist, der deshalb, wie wir bereits gesehen haben, mehr und mehr aus dem Cultus schwand. Wir haben folglich hier dasselbe Verhältniss wie bei Varuṇa und Indra. Wie für diese so waren wohl auch für jene Metamorphose national-politische Motive massgebend gewesen. Während die Perser an dem alten Mitra der gemeinsamen Vorzeit strenge festhielten, haben die Inder, um ihrem nationalen Gegensatz abermals einen scharfen Ausdruck zu geben, für die Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen eine eigene Person geschaffen. Agni's Gestalt ist daher auch gemäss seiner erhabenen Würde sehr reich entwickelt, indem ihm neben Indra die meisten Hymnen gewidmet sind. Ganz besonders ist in ihm die Idee des göttlichen Mittlers verkörpert, was wir nun noch im folgenden nachzuweisen haben.

1) **3**, 5, 3, 4; — I, 332. — 2) **6**, 8, 3; — I, 394. — 3) **7**, 5, 6; — I, 413.

§. 4.

Unter den Attributen Agni's sticht vorzüglich seine Priesterwürde hervor. Ihn haben die Götter zum Hotar gesalbt [1]), deren »Hauspriester« er ist [2]). Sein Amt im Himmel besteht darin, »Priester- und Opfergott« unter den Göttern zu sein [3]); ihnen bringt er die Gebete und Opfer der Menschen dar [4]).

Als der »ewige Priester nach der Ordnung [5])«, wurde er von der Gottheit auch als Hoherpriester für die Menschen aufgestellt [6]). Ausdrücklich wird er deren Vertreter oder Mittler genannt [7]). Ihm, dem »ersten Propheten« [8]) kommt es zu, der Lehrer des heil. Gesetzes zu sein [9]). Er ist deshalb das von der Gottheit den Ariern gesandte Licht [10]). Als der »Menschenfürst« [11]) repräsentirt er ihren allgemeinen, unsterblichen Fürsorger und Schutzherrn [12]). Der Erlöser von der Schuld [13]) nimmt er die Sünden von den Menschen hinweg [14]) und schliesst zwischen ihnen und der Gottheit den Freundschafts- und Bruderbund [15]). Die ursprüngliche Harmonie zwischen Gott und den Menschen soll er wieder auf Erden bringen [16]), weshalb er häufig der »Retter« genannt wird [17]). Nach ihm verlangen sehnsüchtig die Frommen, auf dass er entferne den Zorn Varuṇa's und ihn mit ihnen versöhne [18]). Ja, ein Hymnus drückt die Hoffnung und den

1) **3**, 19, 5; — I, 343. **10**, 88, 4; — I, 465. — 2) **1**, 44, 12; — I, 285. — 3) **1**, 1, 1; — I, 277. **4**, 15, 1; — I, 365. **10**, 88, 5; — I, 465. — 4) **1**, 26, 1; — I, 279. **5**, 14, 1; — I, 377. **10**, 2, 2; — I, 447. — 5) **10**, 7, 4; — I, 452. — 6) **6**, 16, 1; — I, 402. — 7) **1**, 76, 2; — I, 298. — 8) **6**, 14, 2; — I, 399. — 9) **1**, 31, 14; — I, 282. — 10) **1**, 59, 2; — I, 288. — 11) **5**, 6, 5; — I, 371. — 12) **1**, 70, 2; — I, 292. **1**, 96, 4; — I, 303. — 13) **4**, 12, 4; — I, 364. — 14) **1**, 97, 1; — I, 304. — 15) **4**, 10, 8; — I, 363. — 16) **1**, 189, 3; — I, 317. — 17) **5**, 24, 1; — I, 383. — 18) 1) **4**, 1, 4, 5; — I, 350.

Wunsch aus, dass er in Menschengestalt als Priester sich auf Erden niederlasse [1]).

Noch merkwürdiger bekundet diese Hoffnung auf die zukünftige Herabkunft des göttlichen Mittlers Agni ein anderes Lied an denselben, dem wir folgendes entnehmen:

3. »Der versteht zu spinnen [aufzuziehen], der versteht zu weben [einzuschlagen], das zu Sprechende wird er seiner Zeit sprechen. | Der es versteht als der Unsterblichkeits Hüter herabsteigend, der ohne andern [Helfer] sieht.

4. Dieser ist der erste Hotar, schaut ihn hier; dies ist das unsterbliche Licht unter den Sterblichen; | hier ist er am festen Orte sitzend geboren, der unsterbliche mit wachsendem Leibe.

5. Am festen Orte ist das Licht niedergesetzt geschaut zu werden, unter allem Fliegendem ist der Geist am schnellsten; | alle Götter eines Sinnes, eines Wunsches weben trefflich an einem Plane.

6. Meine Ohren öffnen sich, mein Auge, es entfaltet sich dieses Licht, das in meinem Herzen angelegt ist; | es wandert weit herum mein Geist, der in die Ferne denkt; was werde ich doch sagen, was soll ich nun denken [2])?«

Wie alle prophetischen Blicke ist zwar auch dieser in ein gewisses mystisches Dunkel gekleidet, aber dennoch lassen sich folgende Lichtpunkte darin unterscheiden:

Des priesterlichen Dichters Geist schweift in die Ferne (V. 6); sein Auge sieht da, dass das Licht, welches in seinem Herzen angelegt ist (also ein geistiges Licht) sich in der Zukunft entfaltet. Dieses göttliche Licht ist Agni, der sehr häufig so genannt wird und dem auch dieser Hymnus geweiht ist.

Als der Hüter der Unsterblichkeit wird er herabsteigen auf die Erde und das zu Sprechende wird er seiner Zeit sprechen (V. 3); d. h. wenn seine Zeit gekommen ist, wird er persönlich den Menschen sich offenbaren und ihnen das Licht der Wahrheit bringen, das sie bedürfen. Denn so liegt es im Plane der Gottheit (V. 5).

1) **1**, 105, 13, 14; — II, 578. — 2) **6**, 9, 3—6; — I, 395.

Mit diesem wahrhaft prophetischen Hymnus schliessen wir unsere Erörterung über die Mittleridee bei den alten Indern, um noch dem vedischen Logos einen Blick zu widmen.

§. 5.

Auch die Logosidee ist im Ṛig-Veda bereits vertreten. Es ist uns zwar nur ein einziger Hymnus an die Vâk d. i. das »Wort« erhalten, aber dieser bietet uns hinreichende Anhaltungspunkte zur näheren Bestimmung derselben. Er lautet:

An die Vâk.

1. Ich fahre mit den Rudra und den Vasu,
ich mit den Âditja und allen Göttern.
Ich hege Mitra-Varuṇa die beiden,
ich Indra-Agni und die beiden Açvin.

2. Ich hege Soma's schwellend üppige Säfte,
den Tvashṭar ich, den Pûshan und den Bhaga.
Ich bin's, die Habe leiht und Gut dem Opfrer,
dem aufmerksamen Beter und dem Spender.

3. Ich bin die Herrin, Sammlerin der Güter,
und ich zuerst begriff die hehren Götter,
Sie haben allerorten mich verbreitet,
allgegenwärtig alles zu durchdringen.

4. Wenn einer Speise nimmt und sieht und athmet,
gesprochnes hört, so thut durch mich er alles.
Sie ahnen's nicht und hängen doch von mir ab —
so hört, so hört, mein Wort verdienet Glauben!

5. So will ich selber offen nun verkünden,
was Götter und was Menschen anerkennen:
Ich mache den gewaltig, den ich liebe,
den Priester und den Ṛishi und den Weisen.

6. Ich spanne selbst den Bogen für den Rudra,
damit sein Pfeil den Gottesläugner treffe;
Ich selber schaffe Streit und Kampf den Menschen,
und ich durchdring den Himmel und die Erde.

7. Ich stelle meinen Vater an die Spitze [des Weltalls],
im Meer ist, in den Wassern meine Stätte.
Von da verbreit' ich mich in alle Wesen
und streif' mit meinem Scheitel an den Himmel.

8. Ein Hauch wie Windeswehen strömet von mir,
damit berühr' ich die lebendigen Wesen
Bis jenseits dieser Erde und bis jenseits
des Himmels: wahrlich ich vermag das alles[1])!

In grossen Zügen wird in diesem Liede das Schaffen und Wirken des göttlichen Wortes geschildert. V. 7 spricht von seinem »Vater«, der an der Spitze des Weltalls steht. Die Frage ist, wer unter diesem »Vater« des Wortes zu verstehen sei. Nach unserer Ansicht kann nur Varuṇa gemeint sein. Dafür spricht zunächst ein innerer Grund: das göttliche Wort kann nämlich nur den göttlichen Geist zum Vater haben. Varuṇa aber ist, wie wir bereits gehört haben, der Asura d. i. der göttliche Geist κατ' ἐξοχήν. —

Da ferner Varuṇa die erste und älteste Gottheit des vedischen Himmels darstellt, empfängt auch er speziell im Ṛig-Veda das Attribut »Vater«, »Vater Asura« [2]).

Auch die in unserm Hymnus beigesetzte Bestimmung, dass er an der Spitze des Weltalls stehe, kommt in erster Linie nachgewiesenermassen dem Varuṇa zu. — Dazu kommt endlich die in demselben Vers unmittelbar darauffolgende Beziehung zum »Meer«, zu den »Wassern«. Denn gerade Varuṇa wird in der späteren Periode des Ṛig-Veda speziell mit den Meeresfluthen in Verbindung gesetzt[3]). Und vorstehender Hymnus stammt eben aus späterer Zeit, denn das X. Buch, dem er angehört, ist das jüngste des Ṛig-Veda. Das alles zeugt also entschieden für Varuṇa als den »Vater«

1) **10**, 125, 1—8; Siebenz. Lied. d. Ṛv. S. 136. — 2) **10**, 124, 3; — II, 589. — 3) **7**, 5, 17, 6. **8**, 7, 10, 12. Roth, Z. d. d. m. G. VI, 73.

des göttlichen Wortes. Der indische Logos wurde sonach als der Sohn des höchsten Geistes und Gottes betrachtet.

Verfolgen wir unsere Analyse weiter, so besagt derselbe V. 7 in Verbindung mit dem nächsten, dass das göttliche Wort von den Wassern aus, die seine Wohnstätte genannt werden, sich in alle Wesen verbreite und ihnen den Lebenshauch spende. Es bildet demgemäss das Lebensprincip für alle Wesen. Offenbar erinnert das an jenes schon früher (Cap. III, §. 4.) angeführte Lied desselben Buches, wo es heisst:

»Als die grossen Wasser kamen, die allen Keim in sich fassten, zeugend den Agni, da regte sich der Götter einziger Lebensgeist [1].«

Unter den Wassern, in die nach V. 7 das göttliche Wort sich gesenkt, ist wohl, ebenso wie in der letzt citirten Stelle, das Urchaos zu verstehen, das die Lebenskeime für alle Geschöpfe in sich schloss und durch die das göttliche Wort sich verkörperte. Wir haben demnach hier ein wenn auch nicht vollständig aufgehelltes Bewusstsein davon, dass Gott Varuṇa vermittelst des Logos die Schöpfung in's Dasein rief.

Auch die Naturgötter, die ja, wie oben gezeigt wurde, nichts als die personificirten Naturkräfte sind, verdanken ihm ihre Existenz (V. 1 u. 2); denn auch sie sind aus dem ursprünglichen Wasserchaos hervorgegangen. Kurz das göttliche Wort waltet als Lebensprincip in allen Wesen, im Himmel und auf Erden (V. 6), »allgegenwärtig Alles durchdringend« (V. 3). Von ihm ist all unser Leben und Thun abhängig (V. 4), obschon wir es nicht ahnen (ibid.). Besonders aber wirkt es in dem gottbegeisterten Priester, Sänger und Weisen (V. 5).

1) **10**, 121, 7; — II, 576.

Soviel also geht aus vorstehender Analyse hervor, dass die Alt-Inder wie die Mittler- so die Logos-Idee besassen, welche wenn auch nicht vollständig geklärt, doch mit der betreffenden Anschauung der Offenbarung auffallende Analogie hat. Denn auch der Johanneische Logos ist das vom himmlischen Vater gezeugte ewige »Wort«, der Sohn Gottes[1]). — Ferner »Alles ist durch dasselbe (das Wort) geworden, und ohne dasselbe ist nichts geworden, was geworden ist« (V. 3); auch hier wird demnach das göttliche Wort als die weltschöpferische Macht bezeichnet, vermittelst welcher Gott Alles in's Dasein rief. — »In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen« (V. 4); desgleichen wird hier wie dort das göttliche Wort das Princip alles Lebens genannt, das sich speziell im Menschen als das Licht des Geistes offenbart.

Fünftes Kapitel.

Die Weltschöpfung. — Der Widersacher der Gottheit (Drache Vṛitra).

§. 1.

Schon in der ersten, ältesten Periode beschäftigte die Inder das Problem des Daseins. Sie fragten sich bereits: woher die Welt mit ihren manchfaltigen Wesen, woher die wundervolle, gesetzliche Ordnung der Natur?

Zwar stellten sie damals in jener Vorzeit, entsprechend ihrem naturwüchsigen, jugendlichen Standpunkt der Unmittelbarkeit noch keine tieferen Reflexionen und Specu-

1) Joh. 1, 1, 18.

lationen darüber an, aber jene Fragen haben sich ihnen doch aufgedrängt, wie die ältesten Lieder des Ṛig-Veda bekunden, und sie schöpften die Lösung derselben aus den heiligen, überkommenen Ueberlieferungen ihrer Väter. Deshalb bemerken wir in der ersten Periode, die noch auf dem festen Glaubensgrund der Vorzeit stand, noch nicht jene skeptischen Anflüge und Unsicherheiten über die grossen Welträthsel, wie sie uns später besonders in der dritten Periode aus den Hymnen da und dort entgegentreten, sondern ihre kosmologischen Anschauungen erscheinen in jener Zeit noch unmittelbar, einfach, schlicht, traditionell.

Vor allem erkannten sie, dass die Welt nicht ewig, nicht aus und durch sich selbst geworden sei. Alles ist erst durch Gott in's Dasein gesetzt worden und durch ihn bedingt. Dieser Grundgedanke klingt aus fast allen Liedern. Varuṇa ist im Bunde mit Mitra der »Schöpfer des Himmels und der Erde« [1]). Er bildete und lenkt die Gestirne [2]), »machte den goldenen Ball am Himmel« [3]), »bewegte das erhabene Firmament« und »zeigte der Sonne ihre Pfade« [4]). Auch die Lüfte hat mit Wolken er durchwoben, hat ausgespannt und gestreckt die Erde und Allem, was da ist, seine Bestimmung gegeben [5]). Als der »Schöpfer« und »Weltordner« [6]) ist er der »Herr des Alls«, der »König über alles Leben«, indem »er tränkt und erhält die Wesen wie des Feldes Frucht der Regen« [7]). »Auf ihm, dem untrüglichen, sind ewig fest die Satzungen gegründet« [8]). »Alle seine Werke zeugen von tiefer Weisheit« [9]).

Das also ist in wenigen Zügen der kosmologische Stand-

1) **10**, 10, 1, 6; 70 Lied. d. Ṛ.-V. S. 142. — 2) **7**, 86, 1; a. a. O. S. 6. — 3) **7**, 87, 5; ibid. S. 8. — 4) **7**, 87, 1. — 5) **5**, 85, 1—4; 70 Lied. d. Ṛ.-V. S. 4. — 6) **2**, 28, 4; a. a. O. S. 1. — 7) **5**, 85, 1, 3. — 8) **2**, 28, 8; a. a. O. S. 2. — 9) **7**, 86, 1; a. a. O. S. 6.

punkt der ersten vedischen Periode, so weit wir ihn eben aus den Hymnen entnehmen können. Wie aber Gott die Welt erschaffen, in welcher Reihenfolge die einzelnen Gebilde wurden, darüber finden sich in ihnen noch keine Andeutungen.

Auch die zweite Periode bietet nichts wesentlich Neues. Nur ist an die Stelle der alt-arischen Einfachheit mythische Phantastik getreten. Den Varuṇa ersetzt jetzt Indra. Wie jenem so wird es diesem zugeschrieben, die Sonne, den Himmel, die Morgenröthe hervorgebracht zu haben[1]).

»Die Erde und der Himmel haben ihm im freigiebigsten Masse die Herrschaft zugestanden«[2]). Desgleichen werden die weiteren Bildungen und Entwickelungen in der Natur, die früher Varuṇa kraft seiner Allmacht allein bewirkte, nun an mythische Mächte, nämlich an die Naturgötter übertragen.

Die dritte Periode des Ṛig-Veda hat zwar auch noch ein mehr oder weniger mythisches Gepräge, zeichnet sich aber zugleich durch speculative Elemente aus, denen, wie es scheint, auch urgeschichtliche Erinnerungen zu Grunde liegen. Das interessanteste Lied in dieser Beziehung haben wir schon früher wiedergegeben, müssen aber hier nochmals darauf zurückkommen:

»1. Nicht das Nichtseiende war, nicht das Seiende damals, nicht war der Raum, noch der Himmel jenseits des Raumes; | was hat [all dies] so mächtig verhüllt? Wo, in wes Hut war das Wasser, das unergründliche, tiefe?

2. Nicht der Tod war da, noch auch Unsterblichkeit damals; noch war ein Kennzeichen des Tags und der Nacht; | von keinem Winde bewegt athmete einzig das Tat, in göttlicher Wesenheit; ein andres als dies war ausserhalb desselben nicht.

3. Dunkel war; vom Dunkel geborgen ununterschiedloses Meer war im Anfang dieses Alles; | das gewaltige, das von dem Nichts war verschlossen, das ward allein durch des Tapas Macht mächtig geboren.

1) **1**, 32, 4. — 2) **4**, 17, 1.

4. Kâma kam darüber zuerst zu stande, des Geistes ursprünglicher Same war er; | des Seienden Verwandtschaft machten ausfindig im Nichtseienden, im Herzen hatten sie danach geforscht, die Weisen durch Denken.

5. Von einem zum andern ward gezogen das Band von diesen (war denn nur unten [etwas], oder war's nur oben?); | es waren samenschaffende, es waren Mächte, [göttliche] Wesenheit von der einen, Streben von der andern Seite.

6. Wer weiss es in Wahrheit, wer kann's hier verkünden, woher ist diese Schöpfung; | herwärts sind die Götter durch Dieses Sendung gelangt; wer aber weiss, woher Er [selber] gekommen?

7. Der, von dem diese Schöpfung herrührt, sei's dass er sie gegründet, sei's dass er sie nicht gegründet; | der ihr Aufseher im höchsten Raume, der fürwahr weiss es, oder weiss er es auch nicht[1])?«

§. 2.

Klar und deutlich ist in den ersten zwei Versen ausgesprochen, dass ursprünglich weder Sein noch Leben, weder Himmel noch Erde, weder Tod noch Unsterblichkeit, weder Tag noch Nacht war: »es athmete einzig das Tat in göttlicher Wesenheit.« Es existirte also im Uranfang nur Ein Wesen, das, wie sich bald zeigen wird, als geistig gefasst wurde.

Nun fährt der Sänger fort und beschreibt den primitiven Weltzustand: »Dunkel war; vom Dunkel geborgen ununterschiedloses Meer war im Anfange dieses Alles.« Die Welt begann demnach mit einem Wasserchaos, in dem die Naturelemente noch homogen gemischt waren, ohne Action und Reaction; deshalb gab es auch noch kein Licht. Dass aber wirklich das Urwasser nach indischer Ansicht ein Gemenge der verschiedenen Stoffe und Kräfte darstellte, bezeugt ausdrücklich ein anderes Lied desselben Buches, das sich dem vorstehenden ergänzend anschliesst,

1) **10**, 129, 1—7; — II, 573.

wo es heisst: »Als die grossen Wasser kamen, die allen Keim in sich fassten [1].« Das Urchaos enthielt also nach ihnen die Lebenselemente für die späteren Geschöpfe.

Diese Anschauung vom Weltanfang entspricht der altbabylonischen Mummu-Tiamat, die uns noch im III. Abschnitt beschäftigen wird, sowie dem mosaischen Tohu w' Bohu, indem Vers 2 der Genesis lautet: »Aber die Erde war wüst und leer, Finsterniss war über dem Abgrund und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.«

Es fragt sich nun, woher jenes »ununterschiedslose Meer« gekommen sei? War es nach indischer Ansicht ewig oder auch geworden? Die erste Annahme ist schon durch V. 1 u. 2 ausgeschlossen, indem hier gesagt ist, dass ausser dem einen göttlichen Wesen ursprünglich nichts existirte. Dazu kommt noch der Schlusstheil von V. 3: »Das gewaltige, das von dem nichts war verschlossen, das ward allein durch des Tapas Macht geboren.«

Demnach wurde also auch das Urchaos durch eine höhere Macht in's Dasein gerufen. Da es aber, wie zuvor bemerkt wurde, ursprünglich kein anderes Wesen als die Gottheit gab, so kann unter jener Macht nur diese zu verstehen sein. Sie wird näher als die Macht des Tapas bezeichnet. Tapas aber bedeutet »Gluth« [2], »Wärme« [3] und wohl auch, wenn wie hier von einem geistigen Wesen die Rede ist, »Liebe«. Sonach hätte Gott durch die Macht der L i e b e die Welt erschaffen, — was wieder mit der Offenbarung übereinstimmt.

Freilich wird der genannte Halbvers von Geldner in einer anderen Fassung als von Ludwig gegeben. Nach jenem würde er folgendermassen heissen: »Es ruht auf dem leeren

1) **10**, 121, 7; — II, 576. — 2) **10**, 190, 1; — II, 586. — 3) Siebenz. Lied. d. R.-V. S. 165, 3.

Raume die Oede, doch eines kam zum Leben kraft der Wärme [1]).« Dieses Eine, das nach Geldner's Uebertragung durch die Wärme zum Leben kam, ist wohl dasselbe, von dem im V. 2 gesprochen wurde. Allein dort wurde hervorgehoben, dass dieses Eine (Tat) vor allem sonstigen Dasein aus und durch sich selbst athmete. Folglich braucht es nicht erst zum Leben zu kommen, noch auch bedarf es dazu der Wärme. Doch selbst auch angenommen, Geldner habe richtig übersetzt, so würde doch unsere Behauptung, das Urchaos sei nach indischer Anschauung nicht als ewig zu denken, damit nicht fallen. Denn einmal bliebe ja noch unser erster Grund bestehen, der sich auf V. 1 u. 2 stützt, und dann können wir uns auf das bereits angeführte analoge Lied berufen, wo V. 7 es heisst: »Als die grossen Wasser kamen, die allen Keim in sich fassten« u. V. 9: »Nicht schädige uns, der der Erde Erzeuger der auch die Wasser, die hellen, die mächtigen erzeugt hat.« Folglich wurde das anfängliche Weltchaos nach indischem Glauben wie nach dem biblischen Berichte auch für eine Schöpfung und zwar für die erste des einen Gottes gehalten.

Im weiteren Verlauf unseres in Rede stehenden Liedes vernehmen wir im nächsten V. 4: »Kâma kam darüber zuerst zu stande, des Geistes ursprünglicher Same war er.« Unter dem »darüber« ist sichtlich nur das Wasserchaos zu verstehen, von dem unmittelbar zuvor gesprochen wurde.

Auch die Bedeutung des Kâma ist aus dem Beisatze: »des Geistes ursprünglicher Same« zu ersehen. Kâma ist der Geist Gottes [2]), der befruchtend und bildend über den

1) Siebenz. Lied. d. Ṛ.-V. S. 165.

2) In dem schon wiederholt citirten ähnlichen Liede wird der »einzige Gott über den Göttern« Ka genannt.

Wassern schwebte und erinnert lebhaft an den biblischen Ruach [1]).

Es begann nun das Spiel der physicalisch-chemischen Processe, indem die verwandten Stoffen sich anzogen und inniger verbanden, die heterogenen sich abstiessen und so entstanden die manchfachen Differenzirungen (V. 5). Diesen Vers übersetzt Geldner also:

»Und quer durch beide ist die Schnur gezogen,
was war wohl unten? oder was war oben?
Stammväter waren hier, dort waren Mächte,
die Heimath unten hier, nach dort das Streben [2]).«

Als Hauptsonderung, die im Chaos vor sich ging, ist hier die Scheidung von Himmel und Erde ausgesprochen, denn darauf deutet offenbar das »oben und unten«. »Unterhalb ist die Heimath der Stammväter der Menschen und oberhalb sind die himmlischen Mächte, welchen die unteren zustreben.« Das entspricht wieder dem biblischen Berichte, wo ebenfalls als die erste bedeutendste Differenzirung die Bildung des oberen Himmels und der unteren Erde bezeichnet ist [3]). Hiemit schliesst unser Lied die Schöpfungsgeschichte. Als Ergänzung mag noch ein Vers aus einem andern diesbezüglichen Hymnus hier eine Stelle finden:

»Wo fest hingestellt der Ocean überquoll, das weiss Savitar, o Kind der Wasser; von da aus erhob sich die Welt, von da entstand der Raum, der Himmel und die Erde haben sich von da ausgebreitet [4]).«

Demnach hat sich also zuerst der Raum, dann der Himmel und die Erde aus dem Urwasser gebildet. Ueber die weiteren Einzelheiten der Weltentwickelung findet sich in den Hymnen nichts Besonderes.

Interessant sind aber noch die zwei Schlussverse des

1) Genes., 1, 2. — 2) Siebenz. Lied. d. Ṛ.-V. a. a. O. 5. — 3) Genes., 1, 6, 7, 8. — 4) 10, 149, 2; — I, 152.

oben analysirten Liedes. Vers 6 wird ausdrücklich gesagt, dass auch die »Götter« erst mit der Schöpfung durch das Eine göttliche Wesen geworden sind, während letzteres ursprünglich ist. Ganz natürlich; denn die sogenannten »Götter« waren ja nichts als später personificirte Naturkräfte. Als solche sind sie ebenfalls geschaffen und waren anfänglich in jenem Urchaos beschlossen. Deshalb heisst es:

»Als ihr Götter dort im Meer in heftiger Bewegung euch befandet, | da ging, als tanztet ihr, scharfer Staub von euch aus.

Als ihr Götter wie Arbeiter die Wesen berieseltet, da habt ihr den Sûrya (das Himmelslicht), den im Meer geborgenen hervorgebracht [1]).«

Diese heftige Bewegung der Götter im Meer deutet auf jene gewaltige chemische Wechselwirkung der Naturkräfte, die sich im Urchaos vollzog, als Kâma darüber kam. Ferner werden hier die Götter mit Arbeitern verglichen, welche die Einzelwesen bildeten, wodurch sie offenbar als die Naturkräfte gekennzeichnet sind. Endlich ist an dieser Stelle noch beachtenswerth, dass als erstes Werk aus dem Chaos das Himmelslicht hervorgegangen sei, was abermals zur biblischen Genesis stimmt, die ebenfalls zuerst das Licht werden lässt [2]). An diese primitive Lichtbildung schloss sich dann erst wohl jene Scheidung von Himmel und Erde. Sonach ist ein Parallelismus zwischen Bibel und Veda wenigstens in den ersten Grundzügen der Schöpfungsgeschichte nicht zu leugnen.

Was endlich den Schlussvers unseres Liedes betrifft, so betont er nochmals, dass diese Schöpfung von dem einen göttlichen Wesen herrührt; dass letzteres zugleich der Aufseher über dieselbe sei und im höchsten Raume also im

1) **10**, 72, 6, 7; — II, 577. — 2) Genes. **1**, 3.

Himmel wohne. Die Bemerkung, dass Er es fürwahr wissen werde, woher er selbst gekommen, oder weiss er es auch nicht? bekundet die Ueberzeugung des priesterlichen Dichters von der Persönlichkeit und Geistigkeit des absoluten Wesens.

§. 3.

Wie den Einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, kennt der Ṛig-Veda auch einen bösen Dämon, Vṛitra genannt. Derselbe wird zunächst physicalisch gefasst, als diejenige Naturgewalt nämlich, welche einst die Wasser in der finsteren Höhlung verschlossen hielt:

»Es stand da das Dunkel, die die Wasser bergende Wölbung, im Innern der Höhlungen des Vṛitra der Wasserberg [1]).«

Indra war es, der ihn tödtete und die Wasser in Strömen fliessen liess:

»3. Den vernichtenden Keil nahm Maghavan (d. i. Indra) auf; er tödtete diesen erstgebornen der Drachen.

4. Als Du, Indra, getödtet den erstgebornen der Drachen und der bösen Zauberer Zauber vernichtet hattest, dann hervorbringend die Sonne, den Himmel, die Morgenröthe: hast Du keinen Feind gefunden.

5. Indra tödtete den engumschliessenden Vṛitra Vyansa mit dem Keile durch heftigen Schlag; wie Baumstämme zerspalten mit der Axt liegt der Drache auf der Erde hingestreckt. —

8. Ihn, der wie ein zerrissen Flussbett dalag, ein Herz sich fassend überschritten die Wasser; | die eben der Vṛitra in seiner Grösse umschlossen hatte, zu deren Füssen lag der Drache. —

10. In der nicht stehenden, der nicht schlummernden Wasserläufe Mitte liegt der Leichnam; | des Vṛitra Geheimstes durchziehen die Wasser; in lang dauerndes Dunkel sank der Indrabefeindete [2]).«

Auf Grund vorstehender Verse in Verbindung mit anderen diesbezüglichen Stellen des Ṛig-Veda lässt sich die Bedeutung des Vṛitra näher feststellen.

1) **1**, 54, 10; — II, 15. **1**, 56, 6; — II, 17 und sonst öfter. — 2) **1**, 32, 3—10; — II, 596.

1. Vṛitra wird hier wie auch sonst sehr oft in nächste Beziehung zu gewissen Gewässern gesetzt, die er umschlossen hielt. Was ist wohl unter diesen Gewässern gemeint? Nach meiner Ansicht ist darunter das ursprüngliche Wasserchaos am Anfange der Schöpfung zu verstehen; und ich berufe mich hiefür auf obigen Vers 4, wo es heisst, dass Indra, nachdem er den Drachen überwunden, die Sonne, den Himmel und die Morgenröthe hervorgebracht habe. Demnach stand die Weltschöpfung mit der Bewältigung des Wasserdrachen in Verbindung, und jene Gewässer, die Vṛitra anfänglich gefangen hielt, waren wohl das Urchaos, nach und aus dessen Ueberwindung erst die Einzelgebilde der Welt hervorgingen. — Dafür spricht auch

2. der Umstand, dass nach der Niederwerfung des Vṛitra aus seinen Gewässern erst die 7 Ströme[1]) und wieder 99 Ströme[2]) entstanden, was doch offenbar auf jene Scheidung des Urwassers in die einzelnen Flüsse hinweist.

Diese beiden Momente werden daher zu dem Schlusse berechtigen, dass bei den Indern der Drache Vṛitra zunächst die Personification der ursprünglichen Unordnung und des chaotischen Zustandes darstellte. Und da Indra gegen ihn kämpfen musste, und dann erst die Sonne, den Himmel u. s. w. hervorbrachte, so galt er ihnen wohl als ein der Gottheit widerstrebender Naturdämon, nach dessen Ueberwindung die Schöpfung mit ihrer Harmonie erst in's Leben trat. Der Kampf Indra gegen Vṛitra mit seinen Gewässern repräsentirt sonach in mystischem Gewande die das Chaos überwindende und ordnende Schöpferkraft Gottes.

Auch bei den alten Babyloniern und Assyrern werden wir im III. Abschnitt eine ganz ähnliche Anschauung treffen.

1) **I**, 28, 1; — II, 593. — 2) **I**, 32, 14.

Nach den Keilinschriften nämlich ging ebenfalls der Schöpfung nicht blos ein Wasserchaos, Mummu-Tiamat genannt, voraus, sondern sie personificirten es zugleich als »Drache Tiamat«, gegen den ebenfalls die Gottheit zu kämpfen hatte und nach dessen Bewältigung erst die Einzelgeschöpfe sich bildeten.

Spätere christliche Theosophen, wie *Jacob Böhme*[1]) und der vielfach auf ihm fussende *Fr. Baader*[2]) haben gleichfalls die Weltschöpfung mit dem gefallenen Dämon in Verbindung gebracht.

§. 4.

Vṛitra hatte aber nicht blos eine physicalisch-kosmische, sondern auch eine *ethische* Bedeutung. Dafür spricht zunächst Vers 4, wo er »der Zauberer Zauber« genannt wird. Die Zauberer wurden von den Indern zu den verworfensten Menschen gerechnet, wie mehrere Stellen des Ṛig-Veda bezeugen. Vṛitra war sonach jene geheimnissvolle böse Macht, kraft der die Zauberer wirkten.

Auch zwei Attribute, die ihm der Ṛig-Veda gibt, verrathen ihn als persönliches böses Wesen. So hiess es von ihm er sei »voller Bosheit« [3]) und ein andrer Vers bezeichnet ihn als »prahlend«, »stolz« [4]), was sichtlich auf seine geistige Natur hindeutet. — Dazu kommt noch, dass auch böse, feindliche Menschen nicht selten Vṛitras genannt werden[5]).

2. *Vṛitra wird geradezu der »Ungott« genannt, der gegen die Götter in den Kampf zog, um sich das Lichtreich oder den Himmel zu erobern.*

1) *Erdmann*, Grundriss d. Gesch. d. Philos. B. I, S. 495. — 2) Ebend. II, 575. — 3) **6**, 17, 1; — II, 120. — 4) Ebend. 10. — 5) Vâl. **1**, 2; — II, 274. **7**, 19, 4; — II, 155.

»Alle Götter, o Indra, haben Dich, den einzig starken zum Kampf an erster Stelle eingesetzt; | als der Ungott mit Krieg überzog die Götter, da wählten zu des Lichtreis Gewinn sie den Indra.

Sogar der Himmel ist ehemals gewichen vor Deinem Keile, aus Furcht vor dem Zorn seines Angehörigen, | als Indra den Drachen, den ringsum lauernden, er der allmenschliche aus seinem Lager niederschlug [1]).«

Aus dieser Stelle geht hervor, dass auch die Altinder von einem einstigen grossen Kampf im Himmel zwischen dem Dämon Vṛitra, der hier sehr treffend als der »Ungott« bezeichnet wird und den Lichtgöttern, worunter die Adityas, die Genien des Gottes Varuṇa gemeint sind, ein Bewusstsein besassen. Vṛitra wollte das Lichtreich für sich gewinnen, wurde aber von dem göttlichen Streiter Indra überwunden und, wie wir oben gehört haben »in lang dauerndes Dunkel versenkt.«

Auch in dieser Beziehung entspricht der indische Vṛitra dem altbabylonischen Tiamat, der ebenfalls, wie sich zeigen wird, einen Krieg im Himmel erregte und von Merodach gestürzt wurde. Ebenso liegt die Analogie zwischen Vṛitra (Tiamat) und dem biblischen Satan auf der Hand, während dem Indra (Merodach) der Erzengel Michael correspondirt.

Beachtenswerth ist noch, dass bei den Indern wie bei den Babyloniern und Assyrern der böse Dämon in der Gestalt eines »Drachen« figurirt, was wieder mit der Offenbarung zusammenstimmt, wo ja auch Satan bald »Schlange« bald »Drache« genannt wird [2]).

3. Die Inder wie die Perser und Babylonier glaubten aber nicht blos an einen, sondern an eine Mehrzahl von Dämonen. Vṛitra steht an der Spitze einer Schaar böser Geister. Denn er wird oben der »erstgeborne der Drachen« genannt (V. 3), ferner der »Führer der zauberhaften Schein-

1) 6, 17, 8, 9; — II, 121. — 2) Apocal. 12, 7—9.

gestalten«: »Indra forderte heraus den Vṛitra, der Führer der Schaar; es schwand der zauberhaften Scheingestalten Führer«[1]). Und häufig ist daher von einer Mehrheit von Vṛitra's die Rede[2]). Dass auch das mit der Bibel übereinstimmt, bedarf keiner Erwähnung.

§. 5.

Es drängt sich uns noch die Frage auf, ob denn auch im persischen Avesta sich eine Analogie zu Vṛitra findet. Dass die zarathustrische Glaubenslehre neben dem guten auch ein böses Princip besitzt, ist bekannt. Der Dämon Ağra-mainyus steht in Opposition gegen Gott Ahura-Mazda. Aber es wäre übereilt, Ağra-mainyus ohne weiteres deshalb mit Vṛitra zu identificiren, wenn sie auch dem Wesen nach mit einander übereinstimmen. Von Ağra-mainyus jedoch heisst es, dass er eine »grosse Schlange«, Dahâka, mit drei Köpfen, drei Rachen, sechs Augen und tausend Kräften »zum Verderben für das Reine in der Welt« hervorgebracht und dass Thraëtaonô der erste gewesen, der den Kampf mit ihr unternommen habe[3]). Eine offenbare Parallele hiezu weist aber auch der Ṛig-Veda auf, denn auch er kennt ein gewaltiges, dreihäuptiges, sechsäugiges Ungethüm, Dâsa genannt, welches der grosse Trita mit erzspitziger Schleuder getroffen[4]). Die Uebereinstimmung beider Mythologeme bei Indern und Persern liegt auf der Hand.

Es fragt sich nun, ob der indische Eber oder Drache Dâsa nicht auch in einem Zusammenhange mit dem Drachen Vṛitra stehe. Der Ṛig-Veda bietet uns in der That Anhaltspunkte, die uns zu dieser Combination berechtigen.

1) **3**, 34, 3; — II, 74. — 2) **4**, 17, 19; — II, 95. — 3) Siehe Abschn. II, Kap. III, §. 2. — 4) **10**, 99, 6; — II, 610.

Denn es heisst ausdrücklich, dass Trita den Vṛitra überwunden habe:

»Die Nahrung will ich jetzt preisen, die Trägerin grosser Stärke, durch deren Kraft Trita den Vṛitra aus seinen Gelenken riess [1]).«

Während also sonst stets Trita in Verbindung mit dem Drachen Dâsa gesetzt wird, ist hier Vṛitra an dessen Stelle getreten, und während sonst die Tödtung desselben dem Indra zugeschrieben wird, kommt sie hier dem Trita zu. Wie lässt sich dieses Räthsel lösen? Nur dadurch, dass, wie schon früher, auch hier bei den Indern eine nationale Weiterbildung und Substituirung anderer mythischer Gestalten an die Stelle der alten angenommen wird.

Der Trita-Mythus gehörte sicher schon der alt-arischen Zeit an, denn er findet sich, wie wir oben gesehen, auch im Avesta. Als aber allmählig unserem früheren Nachweise gemäss im indischen Glauben ein bedeutender Umschwung im nationalen Interesse eintrat, und die alt-arischen Ueberlieferungen durch neue specifisch indische Gestalten ersetzt wurden, verschwand auch Trita ähnlich wie Varuṇa und Mitra mehr und mehr aus dem vedischen Sagenkreise [2]) und seine Rolle ist auf Indra, die Personification der Kraft übergegangen, während damit zugleich an die Stelle des alten Drachen Dâsa der Drache Vṛitra trat.

So viel geht aus dem Gesagten als Endergebniss hervor, dass der Glaube an einen bösen Dämon, der unter der Gestalt eines Drachen (Inder, Babylonier, Israeliten) oder einer Schlange (Perser, Babylonier, Israeliten) gegen die Gottheit kämpfte und wie wir noch sehen werden,

1) I, 187, 1; — II, 540.

2) Deshalb wird er auch im Ṛig-Veda nur ein paar Mal genannt.

auch am Falle des Menschen schuld war, in die älteste Vorzeit zurückragt, denn auch bei den Aegyptern werden wir eine Analogie finden.

Sechstes Kapitel.

Die ersten Menschen. — Der Baum der Unsterblichkeit. — Der Soma. — Die Versuchung. — Der Sündenfall. — Erinnerung an die Fluth.

§. 1.

Da der Rig-Veda fast durchgängig nur poetische Ergüsse momentaner religiöser Stimmungen und frommer Wünsche in Form heiliger Lieder zum Inhalte hat, so ist es wohl erklärlich, dass urgeschichtliche Thatsachen, da sie dem Hymnendichter ferne liegen, darin nur andeutungsweise berührt werden. Doch genügen die wenigen da und dort zerstreuten Züge, um uns eine annähernde Vorstellung von dem altindischen Glauben betreffs der menschlichen Urgeschichte zu machen.

Vor Allem bekunden die Lieder, dass die Inder den Urzustand der Menschheit als einen glücklichen, seligen, gotterleuchteten betrachteten, denn die »weisen Väter der Vorzeit« standen nach ihrer Ansicht in innigem Verkehr mit Gott. So heisst es in einem Hymnus:

»Es waren viele lange Tage, ehe
am Himmel endlich eine Sonne aufging;
Da zogst du ein, o Ushas[1]) wie ein Bräut'gam[2]),
erschienest, um uns nimmer zu verlassen.

1) D. i. die Morgenröthe. — 2) Vgl. Psalm 19, 6.

Es theilten jene rechtgesinnten Weisen
der Vorzeit mit den Göttern ihre Feste;
Und sie die Väter fanden im verborgenen
das Licht, die wahren schufen uns die Ushas [1]).«

In einem anderen Liede wünscht sich der Dichter das früher bestandene Glück der ersten Zeit zurück:

»Verwandtschaft hab' ich mit euch, Vertilger des Bösen, o Götter, und enges Bündniss; | ruft uns zu unserem früheren Wohlergehen, schnell auch zu neuem Glücke [2])!«

Und wieder fleht ein priesterlicher Sänger zu Gott Asura um das schöne Lebensalter der Vorzeit:

»Du bist, o Varuṇa, Aller König, derer die Götter, o Asura, und derer die sterblich; | hundert Herbste schenk uns zu schauen; mögen wir das schöne Lebensalter der Vorzeit erreichen [3])!«

Aber nicht blos eines seligen Verkehrs mit Gott, nicht blos der Weisheit, des Wohlergehens und schönen Lebensalters erfreuten sich die Menschen der ersten Zeit, sondern auch des Glückes der *Unsterblichkeit*. Dieser Glaube schimmert aus den Worten des Dichters:

»Die von Yama entsprungene Unsterblichkeit suchen wir zu eropfern [4]).«

Yama war nämlich nach alt-arischer Sage der erste Mensch, entspricht also dem biblischen Adam. Auch die Perser kennen ihn unter dem alten Namen als den Träger des goldenen Zeitalters. Aus der zuletzt angeführten Stelle nun geht hervor, dass Yama anfänglich Unsterblichkeit besass, dass aber diese Prärogative später verloren wurde, und die Frommen sie durch Opfer wieder zu erringen suchen. Damit stimmt auch das Avesta überein. Und wir brauchen kaum daran zu erinnern, dass ebenso die mosaische Genesis damit im Einklang steht.

1) **7**, 76, 3, 4; 70 Lied. d. Ṛ. 38. — 2) **8**, 27, 10; — I, 249. — 3) **2**, 27, 10, — I, 131. — 4) **1**, 83, 5; — II, 26.

§. 2.

Ob die Inder der vedischen Periode auch eine Erinnerung an den paradiesischen Baum des Lebens oder der Unsterblichkeit besessen haben, vermag ich nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Wahrscheinlich aber ist es; denn diese Ueberlieferung findet sich auch im Avesta, wie sich später zeigen wird. Und zwar ist es hier der weisse Haoma, durch dessen Genuss die ersten Menschen eine Zeit lang sich Unsterblichkeit bewahrt hätten. Da nun der Soma des Ṛigveda unleugbar mit dem Haoma des Avesta identisch ist, folglich diese Anschauung aus der gemeinsamen Vorzeit stammt, so wird wohl auch jener von den Indern als der ursprüngliche Baum (beziehungsweise als die Frucht oder Speise) des Lebens und der Unsterblichkeit betrachtet worden sein.

Sicherlich galt der Soma ihnen 1. als ein heiliger Baum, der auf Bergen wuchs und aus dessen Früchten die Priester den Saft pressten, der dann beim Opfer getrunken ward. 2. Er wurde auch von ihnen personificirt und als Gott verehrt. So heisst es z. B.:

»Mit göttlichem Geiste, o Gott Soma, erkämpfe uns, sieghafter, unsern Antheil am Reichthum; | nicht wird der Feind dich aufhalten; über Heldenkraft verfügst du; sei bestrebt im Beutekampf vor beiden sich hervorzuthun durch Einsicht[1].«

3. Ganz besonders betrachteten und verehrten ihn die Inder als den »Schöpfer von Lebenskraft« in körperlicher, noch mehr in geistiger Beziehung, und als der Wiederbringer der Unsterblichkeit. Deshalb spricht der Dichter:

»Als Hüter unseres Leibes, Soma, in jedem Glied, der Menschen Augenweide, hast du dich niedergelassen; . . . Kraftlos sind unsere

1) I, 91, 23; — I, 193.

Krankheiten gewichen, hinweggeflohen ins Dunkel; . . . was nackt ist, das umhüllt er (Soma), alles was krank ist, heilt er, aufsieht der Blinde, aufsteht der Lahme[1].« —

Desgleichen gereicht er zu geistiger Kraft und Tüchtigkeit[2]) und zur Vertilgung der Sünde, weshalb er auch der »grösste Tödter der Vritra« genannt wird[3]).

Von noch grösserer Bedeutung jedoch galt der Soma ihnen als Mittel zur Wiedererlangung der Unsterblichkeit:

»1. Den Soma trink aus unserm Schaff
der Indra, der die Feinde schlägt,
Dass er sich schaffe Heldenkraft
zu seiner höchsten grossen That.

2. Geläutert ströme aus dem Fass,
o Somasaft, du Länderherr,
Mit wahrem und geradem Sinn,
mit Treu und Glauben ausgepresst.

3. Parǵanja nährt' das starke Kraut,
des Sûrja Tochter bracht' es her,
Und die Gandharven nahmen's auf,
sie legten diesen Saft hinein.

4. Zu reden recht, des Rechtes Freund,
zu reden wahr, wahrhaftiger,
Zur Glaubensstärkung, fürstlicher
dazu erschuf der Schöpfer dich.

5. Es sammelt das Gerinne sich
des hohen, des gewaltigen;
Des saftigen Säfte mischen sich
Und träufeln golden zum Gebet.

6. Wo, König Soma, dir den Spruch
der Brahman, den gereimten, spricht,
Und seine Steine lustig schwingt:
erzeugt den Trunk zum Freudenfest.

7. Wo Licht ist, welches nie erlischt,
und wo der Himmelsglanz erstrahlt,
Dahin, in die Unsterblichkeit
die ewige bringe Soma mich!

1) **8**, 48, 9, 11; 8, 68, 2; — I, 194. — 2) **5**, 43, 5; — I, 223.
3) **10**, 25, 9; — I, 197.

8. Wo König ist Vaivasvata,
und wo des Himmels innerstes,
Wo jene ewigen Wasser sind, —
o Soma, mach unsterblich mich!

9. Wo man nach Wunsch sich regt, bewegt
in dritter Höh' des Himmelreichs,
Wo glanzvoll alle Räume sind, —
o Soma, mach unsterblich mich!

10. Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt
an rother Sonne Gipfelpunkt,
Wo Lust und Sättigung zugleich, —
o Soma, mach unsterblich mich!

11. Wo Lust und Freud' und Fröhlichkeit
und Wonne wohnen, wo der Wunsch
Des Wünschenden Erfüllung hat, —
o Soma, mach unsterblich mich[1])!«

Dieses Lied fasst die oben hervorgehobenen charakteristischen Züge des Soma am trefflichsten zusammen und betont von V. 7—11, wo zugleich in glänzender Weise eine Schilderung des Wohnortes der Seligen jenseits gegeben wird, seine specifische Bedeutung als Kraft und Spender der Unsterblichkeit.

Dem Gesagten gemäss erscheint also die Hypothese nicht unbegründet, dass im Soma einerseits die Erinnerung an den paradiesischen Baum des Lebens und der Unsterblichkeit, anderseits ein Surrogat für den Verlust desselben zu erblicken sei. Eine Stelle deutet sichtlich darauf hin:

»Wünsche, o Soma, uns Leben, dass wir nicht sterben; | Du bist der Baum, der liebe Stotra trägt[2]).«

Noch beachtenswerther ist, dass in einem andern Liede der erste Mensch Yama mit einem heiligen Baume in Verbindung gebracht wird:

1) **9**, 113, 1—11; 70 Lied. d. Ṛ. S. 110. — 2) **1**, 91, 6; — I, 192.

»In dem schön belaubten Baume, in dem Yama zusammen mit den Göttern trinkt, | dort pflegt als Herr des Hauses er freundlich unsere alten Ahnen 1).«

Demnach scheinen die Inder des Glaubens gewesen zu sein, dass nachdem das anfängliche Paradies auf Erden aufgehört und Yama in die Seligkeit des Himmels aufgenommen wurde, auch jener erste und eigentliche Lebensbaum, von dem der Soma nur ein Abbild und schwacher Ersatz war, dorthin verpflanzt wurde, ähnlich wie ja auch nach den Persern der ursprüngliche weisse Haoma mit dem Paradies von der Erde verschwand, an dessen Stelle sie den gelben Haoma als Surrogat setzten.

Darauf deutet nachfolgender Mythus hin:

»Zwei Vögel, verbündete Freunde, halten umklammert einen gemeinsamen Baum; | der eine von ihnen geniesst die süsse Frucht; nicht essend schaut der andere zu.

»Wo die beiden Vögel ihren Antheil der Unsterblichkeit, ohne Ende die heiligen Versammlungen besingen; | [dort] ist dieser rüstige Hüter der ganzen Welt; er, der weise, ist in mich den einfältigen eingegangen.

»Von dem Baume, auf dem die honigessenden Vögel schlafen gehen und aufwachen alle, | von dem nennen sie süss die Frucht im Wipfel; die wird der nicht erlangen, der den Vater nicht kennt 2).«

§. 3.

Wie der Rig-Veda den Glauben des indischen Alterthums an das ursprüngliche Glück, die Gottesgemeinschaft und die Unsterblichkeit der ersten Menschen bekundet, so legt er auch Zeugniss ab von dem darauffolgenden Umschwung, der in Folge der Versuchung und des Sündenfalls derselben eintrat. Hören wir das interessante Lied, das die Versuchung Yama's durch die Yamî schildert:

1) **10**, 135, 1; — II, 646. — 2) **1**, 164, 20—22; — II, 581.

Yamî:

1. Ich will den Freund vertraulich zu mir locken,
und lief er auch davon durch Luft und Wasser;
Der Schöpfer soll vom Vater einen Sohn sehn,
wann künftig er die Erde überblicket.

Yama:

2. Von solcher Lieb will dein Gesell nichts wissen,
wobei der andre Theil desgleichen Blut ist;
Des grossen Geistes Söhne seine Diener,
des Himmels Ordner haben scharfe Augen.

Yamî:

3. Ja wohl! die Götter sind's, die dieses wollen,
vom einzigen Erdensohne einen Nachwuchs;
So sei mit mir ein Herz und eine Seele
und nimm Besitz von mir als deinem Weibe!

Yama:

4. Wir sollten, meinst du, thun was wir gemieden,
das Gute reden und der Sünde folgen?
Gandharva in dem Luftmeer und die Meerfrau
sind unsere Eltern, wir sind Nächstverwandte.

Yamî:

5. Im Mutterleib bestimmte uns zu Gatten
der formenreiche Lebengeber Tvashṭar;
Und was er ordnet ist nicht anzutasten:
dess sind der Himmel und die Erd mir Zeugen.

Yama:

6. Wer weiss denn noch von jenem ersten Tage,
wer sah ihn denn und kann davon erzählen?
Die Schöpfung Mitra-Varuṇa's ist endlos;
warum berückest, dreiste, du die Männer?

Yamî:

7. Zum Bruder zieht die Schwester ihr Verlangen
mit ihm zu theilen gleiches Dach und Lager;
Ich überlass mich dir als Weib dem Gatten,
wir wollen fest uns in die Arme schliessen.

Yama:

8. Es stehen niemals still und schlummern niemals
der Götter Späher, die die Welt durchstreifen.
Gesell dich flugs zu einem andern, dreiste:
den magst du fest in deine Arme schliessen!

Yamî:

9. Ist sie bei Tag und Nacht ihm gern zu Willen,
so schliesst der Sonne Auge sich ein Weilchen —
In Erd und Himmel paart sich das verwandte,
und fremd dem Bruder sollte sein die Schwester?

Yama:

10. Gewiss es werden noch Geschlechter kommen,
wo man Geschwister leben sieht wie fremde[1];
So nimm denn einen Mann in deine Arme,
nicht mich — erwähle dir einen andern, schöne!

Yamî:

11. Ist das ein Bruder, der die Zuflucht weigert,
und eine Schwester, die Verderben zulässt?
Im Drang der Liebe fleh ich immer wieder:
lass deinen Leib dem meinen sich vermählen.

Yama:

12. Ich werde niemals mich mit dir vermählen,
für sündhaft gilt's der Schwester sich zu gatten;
Mit einem andern pflege dieser Freuden,
darnach verlangt den Bruder nicht, o schöne!

Yamî:

13. Ein Jammer, Yama, bist du doch, ich werde
dein Herz und deine Neigung mir gewinnen;
Ein andres Weib wird wie den Baum die Ranke
und wie ein Ross das Halfter dich umschlingen.

Yama:

14. So sollst auch du umschlingen einen andern
und jener dich wie Ranken einen Baumstamm;
Gewinne seine Neigung, er die deine,
und lebe mit ihm fort in schönster Eintracht[2]!

1) Als Mann und Weib. — 2) **10**, 10, 1—14; 70 Lied. d. R. S. 142. Vgl. Ludwig II, 630.

Der Grundgedanke dieses Liedes ist klar: Yamî reizt den Yama zur Begattung, um »von dem einzigen Erdensohne« einen Nachwuchs zu erhalten (V. 1 und 3). Letzterer aber will auf ihre verlockenden Worte nicht eingehen, weil er die Vermischung zwischen Bruder und Schwester für Sünde hält (V. 2, 4). Die Inder betrachteten also die ersten Menschen als ein Geschwisterpaar. Als ihre Eltern bezeichnet V. 4 »Gandharva in dem Luftmeer und die Meerfrau«, was ihren Glauben an die göttliche Abkunft der ersten Menschen bezeugt. So sehr nun auch Yamî mit dem ganzen Zauber ihrer Beredsamkeit drängt, lässt doch der Dichter den Yama standhaft widerstehen und die Verbindung mit ihr verschmähen. Mit diesem Ausgang aber hebt der Sänger mit allzugrosser poetischer Licenz den ganzen Inhalt der alten Sage auf; denn dieser gemäss ist Yama wirklich darauf eingegangen, wie es ja auch ganz unverständlich ist, wenn ihn das Gedicht die Yamî auf einen andern Mann hinweisen lässt, war er doch damals der »einzige Erdensohn«. Auch der Ṛig-Veda selbst beweist in zwei andern Liedern des Yama Fall. So heisst es in dem einen:

»Nicht werde euch (den Marutas) unlieb der Sänger, wie ein wildes Thier auf der Weide, | nicht des Yama Pfad betrete er [1].«

Folglich hat Yama wirklich einen bösen Pfad betreten, was anch dem Avesta entspricht. Noch merkwürdiger aber in diesem Betreff ist folgende Aeusserung:

»Sie sollen mich befreien von Unglück durch Fluch oder von Varuṇa Gesandtem, | dann von Yama's Fussfessel von aller Befleckung von den Göttern verursachte Versündigung [2].«

Aus dieser Stelle geht hervor:

1. dass Yama gefallen ist; denn es ist hier ausdrücklich von seiner »Fussfessel« und »Befleckung« die Rede,

1) **1**, 38, 5; — II, 284. — 2) **10**, 97, 16; — II, 677.

wie auch sonst öfter der Ṛig-Veda die Sünde »Fessel« und »Stricke« für den Menschen nennt. So z. B.: »Wie von dem Strick entlasse mich der Sünde[1].« Und wieder:

»Vergib was unsere Väter einst gefrevelt,
vergib was wir mit eigner Hand versehen;
Wie einen rinderlust'gen Dieb, o König,
so lass Vasiṣṭha los wie's Kalb vom Stricke[2].«

2. Geht daraus hervor, dass Yama in seinen Fall auch das Menschengeschlecht mit hineingerissen habe. Denn der Dichter fühlt sich mitbelastet und mitgedrückt durch des Yama Fessel und dessen Befleckung und fleht deshalb um Erlösung. Demnach hatten die Altinder ein Bewusstsein von der Erbsünde, welche in der Schuld des ersten Menschen wurzelte. Auch der soeben angeführte Vers deutet darauf hin, indem Vasiṣṭha um Verzeihung nicht blos seiner persönlichen Sünden, sondern auch dessen, was die Väter einst gefrevelt, bittet.

3. In der in Rede stehenden obigen Stelle wird die Sünde des ersten Menschen dem Einfluss gewisser »Götter« zugeschrieben: »Durch von den Göttern verursachte Versündigung«; — ein Beweis, dass nach dem Glauben der Inder der erste Mensch durch überirdische Wesen zur Sünde versucht wurde. Dass aber diese überirdischen und offenbar bösen Wesen »Götter« genannt werden, ist nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, dass bei den späteren Indern der Begriff »Gott« sehr weit gefasst wurde und sie alle höheren Wesen damit bezeichneten, mögen sie reiner oder unreiner Natur gewesen sein. Auch die Perser nannten den Satan und seine Genossen »daevas«, was wörtlich

1) **2**, 28, 5; 70 Lied. d. Ṛ. S. 1. — 2) **7**, 86, 5; a. a. O. S. 6; auch **7**, 4, 10, 3.

»Götter« bedeutet [1]), obschon dieselben diametral dem Gott Ahura-Mazda entgegenstanden. Ebenso werden wir in den Keilinschriften der Babylonier und Assyrer finden, dass sie die gestürzten dämonischen Geister sowohl »Engel« als »Götter« nannten, weil sie eben ursprünglich zu den Lichtwesen gehörten.

Aus der bisherigen Erörterung hat sich also ergeben, dass nach dem Glauben der alten Inder der erste Mensch Yama, nachdem er anfangs in paradiesischem Glück gelebt, sowohl durch überirdische böse Wesen als auch von der Yamî zur Sünde versucht wurde, wirklich gefallen ist und der ursprünglichen Unsterblichkeit verlustig ging, — neue Momente, die abermals die Harmonie zwischen Veda und Bibel bekunden.

§. 4.

Ausser dem Sündenfall gehört dem mosaischen Berichte gemäss auch die Sündfluth zu den bedeutendsten urgeschichtlichen Ereignissen. Die Erinnerung hieran hat sich denn auch bei allen alten Völkern mehr oder weniger deutlich erhalten. Wir werden sie verzeichnet finden im persischen Avesta, im sogen. »Todtenbuch« der Aegypter und in den assyrisch-babylonischen Keilinschriften, welch letztere eine ganz besonders merkwürdige Uebereinstimmung hierin mit der Bibel an den Tag legen. Deshalb erhebt sich für den urgeschichtlichen Forscher die Frage, ob denn auch die alten heiligen Schriften der Inder eine Kenntniss von jenem einstigen verhängnissvollen Ereigniss verrathen.

Dass wir im Ṛig-Veda keiner ausführlichen Berichterstattung über diese etwaige Tradition begegnen werden,

1) Vgl. Sanskr. dêvas, Zend daeva, Griechisch θεός, Latein. deus, Litthauisch diewas, Irländisch dia, Althochdeutsch Zio und in der Edda Tŷr.

lässt sich im voraus denken; denn wie schon bemerkt wurde, ist der Charakter dieses heiligen Buches nicht dazu angethan, solche in der weiten Ferne liegenden Geschehnisse der Vorzeit eingehend zu behandeln. Aber es steht doch zu erwarten, dass sich wenigstens Andeutungen daselbst finden werden; und das, glaube ich, ist der Fall.

So werden wir wohl einen Anklang an die Fluthsage in folgenden Worten erkennen dürfen:

»Das ist eine wunderbar geheime Kunde, o Leute, dass, während die Wasser zum Stehen kommen, die Flüsse gehen[1].«

Ganz ähnlich beginnt, wie wir noch im III. Abschn. hören werden, die betreffende assyrische Keilschrifttafel, die von der Sündfluth handelt, indem sie ihren Bericht »eine geheime Erzählung« nennt. Dieser Ausdruck deutet wohl hier wie dort auf eine uralte heilige Ueberlieferung hin, die jedenfalls etwas Ausserordentliches zum Inhalt hatte, denn sonst wäre es unbegreiflich, sie als »eine wunderbare geheime Kunde« zu bezeichnen. — Dieser gemäss nun sollen »die Wasser zum Stehen gekommen sein«. Das setzt aber voraus, dass einst einmal die Wasser in grossen Flüssen hereinbrachen und dann erst zum Stillstand kamen, so dass die Flüsse sich wieder in ihrem eingeschränkten Bette bewegten.

Ferner in einem anderen Liede heisst es:

»Es breitete Sûrya (die Sonne) seine Herrlichkeit als Glanz aus, vom Stalle her kam es wissend die Mutter der Kühe; | zu den über wüste Flächen hinwogenden Strömen mit nagenden Wellen; wie eine festgegründete Säule festigte sich der Himmel.

»Für diesen Spruch ist der Inhalt des Berges; zu der grossen Wasser Geburt in früherer Weise | ging auseinander der Berg und wirkte glücklich Dyâus; einladend die grosse Menge erschöpften sie sich[2].«

1) **5**, 47, 5; — I, 228. — 2) **5**, 45, 2, 3; — I, 226.

Auf den ersten Blick klingen diese Verse sehr mystisch und dunkel. Nach meiner Ansicht dürften sie aber folgendermassen zu erklären sein. Zunächst sind unter den genannten »Kühen« die Wolken zu verstehen. Dieses Bild kommt im Ṛig-Veda öfter vor. Deshalb wird auch der Regen die »Milch« des Himmels genannt, z. B.:

»Er [Varuṇa] netzt der Erde Boden und den Himmel;
sobald er jene Milch will melken lassen,
So hüllen Berge sich in Wetterwolken,
und rüstige Männer bringen sie zum Schmelzen 1).«

Die Milch ist hier das in der Wolke wie in einem Euter verschlossene Wasser, welches beim Gewitter durch die Stürme (das nämlich sind die »rüstigen Männer«) zum Fliessen gebracht wird; demgemäss erscheinen die Wolken in der dichterischen Phantasie als strotzende »Kühe«. — Die oben genannte »Mutter« dieser »Kühe« wäre dann wohl die Atmosphäre und ihre »Ställe« der Himmel.

Entkleiden wir also unsern Vers seines mythisch-poetischen Gewandes, so ergibt sich folgender Sinn: Nachdem einst die Sonne in ihrer Herrlichkeit erschienen war, da erhoben sich am Himmel regenstrotzende Wolken und indem sie ihre Fluthen zur Erde sandten, entstanden auf derselben wogende Ströme mit nagenden Wellen, die über weite Flächen dahinzogen und sie zur Wüste machten. Der folgende Beisatz: »Wie eine festgegründete Säule festigte sich der Himmel« deutet an, dass hier von einer furchtbaren Naturkatastrophe die Sprache ist, bei welcher der Himmel gleichsam aus den Fugen zu gehen drohte, wenn er nicht wie auf Säulen festgegründet wäre.

Die nächste Bemerkung: »Für diesen Spruch ist der Inhalt des Berges« ist mir in dieser Fassung, wie sie

1) **5**, 85, 4; 70 Lied. d. Ṛ. S. 4.

A. Ludwig gibt, ganz unverständlich. Klar jedoch sind die folgenden Worte: »Zu der grossen Wasser Geburt in früherer Weise ging auseinander der Berg und wirkte glücklich (oder tüchtig) Dyâus.« Letzterer ist, wie wir schon früher gehört haben, die mythische Personification des Himmels; und unter dem »Berg« ist offenbar der Wolken- oder Wasserberg gemeint. Demnach ergibt sich hier der gleiche Sinn wie im vorhergehenden Vers: Der Himmel (Dyâus) bewirkte, dass einst einmal in früherer Zeit die zu einem Berg aufgehäuften Wolken auseinandergingen und jene grossen Wasser gebaren.

Auch der Schluss unseres Verses ist einleuchtend: »Einladend die grosse Menge erschöpften sie sich«, d. h. die Wolken kamen damals in so grosser Menge zusammen und liessen derart ihre Fluthen los, dass sie gleichsam wie eine Schwangere nach der Geburt erschöpft waren. Hier ist also sichtlich von einem früheren, ausserordentlichen, furchtbaren Regen die Rede, in Folge dessen auf der Erde grosse Wasser entstanden, deren Wogen verheerend über weite Flächen hinstrichen. Dass aber diese Fluth zur Strafe für die Sünde hereingebrochen sei, ist im Ṛig-Veda nicht gesagt.

Ausserdem findet sich noch eine Spur von der Sündfluthsage im Atharva-Veda **19**, 39, 7, wo ein Berg mit Namen Nâubandhanam d. h. »Schiffsanbindung« genannt ist. (Vgl. Nachrichten des Atharva und Ṛik von Geographie, Geschichte und Verfassung des alten Indiens von A. Ludwig in den Denkschriften der böhmisch. Gesellsch. d. WW. 1876).

§. 5.

Die späteren Brâhmaṇas jedoch handeln ausführlich von dieser Sage. So heisst es im Çathapata Brâhmaṇa:

Manu fand, als man ihm eines Morgens Wasser zum Waschen brachte, einen Fisch, der sagte: »Rette mich, ich werde dich retten.« Auf die Frage Manu's: »Aus welcher Gefahr?« erwiederte er: Eine Fluth wird alle diese Wesen hinwegspülen; aus dieser werde ich dich retten. So lange ich klein bin, ist Gefahr für mich, dass die grösseren Fische mich fressen; so bewahre mich zuerst in einem Wasserbehälter. Werde ich zu gross, so musst du einen Teich graben und werde ich auch dafür zu gross, musst du mich in den Ocean bringen. Schnell wuchs er zu solcher Grösse an und sagte: »In diesem und diesem Jahre wird die Fluth kommen; bau also ein Schiff und komm zu mir. Du wirst dich einschiffen, wenn die Fluth steigt und ich werde dich daraus erretten.« Manu brachte den Fisch in's Meer. In dem Jahre, das der Fisch ihm angegeben, baute er das Schiff und begab sich hin zu ihm. Als die Fluth stieg, schiffte Manu sich ein. Der Fisch schwamm herbei und Manu band das Fahrzeug an des Fisches Horn. So kam er über das nördliche Gebirge. Der Fisch sagte nun: »Ich habe dich gerettet; binde das Schiff an einen Baum; damit dich aber das Wasser nicht im Stiche lasse, folge dem sinkenden Gewässer nach abwärts.« Daher dieser nördliche Berg Manor avasarpaṇam »Manu's Absteig« heisst. Da aber die Fluth Alles weggeschwemmt hatte, war er allein. Er war daher bestrebt durch Anbetung und religiöse Handlungen Nachkommen zu erlangen. U. s. w. [1]).

Auch das altindische Gedicht Mahâbhârata erzählt mit einigen Modificationen dieselbe Sage. Zugleich enthält es

1) Nach einer Privatmittheilung von Hrn. Prof. A. Ludwig zu Prag.

noch zwei beachtenswerthe Punkte: 1. die Landung des Manu auf dem Gipfel des Nâubandhanam (»Schiffsanbindung«), der höchsten Spitze des Himalaja, und 2. die Angabe, dass ausser Manu noch 7 Weise in dem Schiff gerettet wurden, ein Moment, der merkwürdig mit dem mosaischen Bericht übereinstimmt, dem gemäss ebenfalls die Familie des Noah aus 7 Personen bestand. (Siehe Bopp, die Sündfluth nebst drei and. Epis. aus dem Maha-Bharata 1829. S. 9.)

Auch im Bhâgavata purâṇa begegnet uns die Sage: Am Schluss des letzten Calpa (des grossen Weltalters des Brahma) hatte der Riese Hajagriva den Veda (die indischen heiligen Schriften) gestohlen. Deshalb kam Vishnu in Fischgestalt auf die Erde, um denselben für die Menschen wiederzugewinnen. In jener Zeit lebte der tugendhafte König Manu Satjavrata, dem Vishnu (in Fischgestalt) Folgendes offenbarte: »Von jetzt an in 7 Tagen, o Bändiger der Feinde, werden die drei Welten in den Ocean des Todes versenkt werden; aber mitten in den grossen Wellen soll ein Schiff, von mir zu deinem Gebrauche gesandt, vor dir stehen. Dann sollst du mit dir nehmen alle heilsamen Kräuter, allerlei Samen und in Begleitung von 7 rishis (heilige Weisen), umgeben von Paaren unvernünftiger Thiere, in die grosse Arche gehen, und darin bleiben sicher vor der Fluth auf einem unermesslichen Ocean ohne Licht, den strahlenden Glanz deiner heiligen Gesellschafter ausgenommen. Wird dein Schiff von einem ungestümen Wind bewegt, so sollst du es mit einer grossen Seeschlange an mein Horn befestigen; dann will ich dir nahe sein; ich will das Schiff mit dir und deinen Begleitern ziehen und in dem Ocean bleiben, bis

eine Nacht des Brahma geendigt sein wird. Dann sollst du meine wahre Grösse kennen lernen, die mit Recht die höchste Gottheit genannt wird.« Manu handelte nach dem Befehle Gottes. »Als die Fluth zu Ende war, stiegen die 8 Personen aus dem Schiff und beteten den Vishnu an.« (Siehe Jones in d. Asiat. Abhandl. übers. v. Kleuker I, S. 176 ff. H. Lüken, Traditionen d. Menschengeschl. 1869, S. 206). So viel geht aus all Dem hervor, dass die Inder die Fluthsage besassen und dass dieselbe in den bedeutenderen Punkten dem bezüglichen mosaischen Bericht analog ist.

Siebentes Kapitel.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele. — Himmel. — Hölle. — Auferstehung. — Rückblick.

§. 1.

Wir haben bereits vernommen, dass nach altindischem Glauben, sowie auch der Offenbarung gemäss den ersten Menschen die Prärogative der Unsterblichkeit zu Theil wurde, dass aber diese Gnade durch den Fall Yama's verloren ging. Die Inder suchten sie deshalb wieder zu eropfern[1]) und zwar durch das Soma-Opfer, wenn auch nicht mehr für dieses, so doch für das jenseitige Leben. Das Soma-Lied, das diesem Gedanken in trefflicher Weise Ausdruck gibt, wurde bereits wiedergegeben[2]). Deutlich unterschieden die Inder am Menschen Leib und Geist. Während der erstere im Grabe vermodert oder verbrannt wird (denn beide Bestattungsweisen scheinen bei ihnen im Gebrauch

1) I, 83, 5; — II, 26. — 2) Cap. VI, §. 2.

gewesen zu sein)[1]), stirbt letzterer nicht, sondern geht unversehrt in die ewigen Wohnungen der Väter:

»Wie man mit dem Jochriemen das Joch bindet, dass es halte, | so halt ich fest deinen Geist zum Leben; nicht zum Tode, sondern zu Unversehrtheit.

»Wie diese Erde festhält die grossen Bäume, | so halt ich fest deinen Geist zum Leben; nicht zum Tode, sondern zur Unversehrtheit[2]).«

Yama, der erste Mensch, ist zuerst diesen Weg in's Jenseits gewandelt:

»Er ging voran und fand uns eine Wohnstatt
auf jener Flur, die niemand uns entfremdet,
Wohin der Vorzeit Väter heimgegangen:
sein Weg führt dorthin jeden Eingebornen[3]).«

Von einer Seelenwanderung findet sich im Ṛig-Veda nichts.

§. 2.

Trefflich ist die vedische Schilderung vom Himmel. Er ist nicht blos eine Wohnstätte für die Gottheit, sondern auch der zukünftige Ort der Seligkeit für die Frommen: »Diesen seinen lieben Ort möchte ich erreichen, wo sich freuen die frommen Männer[4]).« Die heiligen Väter der Vorzeit sind bereits vorausgegangen an den »reinen Ort zur starken Helle[5]).« Dorthin sehnt sich auch der Dichter:

1) Denn einmal heisst es: »Brenne diesen nicht aus, o Agni und senge ihn nicht an, mache nicht schrumpfen seine Haut und seinen Leib, | wenn du ihn gar gemacht hast, Jâtavedâs, so sende ihn hinweg zu den Vätern« d. h. in den Himmel. **10**, 16, 1; — II, 563. Dann hören wir aber auch: »Begib dich hin zur Mutter Erde, der weitgeräumigen, heilbringenden Pṛithivî Spring auf, o Erde, presse dich nicht nieder, gib leichten Zutritt diesem, freundlich heran dich krümmend; | wie die Mutter den Sohn mit dem Saume, so, o Erde, bedecke diesen.« **10**, 18, 10, 11; — II, 565. — 2) **10**, 60, 8, 9; — II, 640. — 3) **10**, 14, 2; 70 Lied. d. Ṛ. S. 146. — 4) **1**, 154, 5; — I, 159. **10**, 17, 4; — II, 532. — 5) **4**, 2, 16; — I, 353.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

»Wo Licht ist, welches nie erlischt,
und wo der Himmelsglanz erstrahlt,
Dahin, in die Unsterblichkeit
die ewige, bringe Soma mich!
— — — — — —
Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt
An rother Sonne Gipfelpunkt,
Wo Lust und Sättigung zugleich, —
o Soma, mach unsterblich mich[1])!«

Der Himmel ist die »unsterbliche, unvergängliche Welt«[2]), wo wir Vater und Mutter wiedersehen[3]). Dort »reiht für die Frommen Leben sich an Leben, das eine schöner als das andere«[4]).

»7. So zeuch denn hin auf jenen alten Pfaden,
worauf der Vorzeit Väter heimgegangen!
Yama und Varuṇa den Gott wirst du schauen
in ihrer Seligkeit die beiden Fürsten.

8. Dort finde unsre Väter, dort den Yama
und dort der Tugend Lohn im höchsten Himmel.
Zur Heimath kehre aller Mängel ledig,
nimm an den Körper neu in Kraft erblühend!

9. So geht, zerstreut euch, ziehet eures Weges,
ihm gaben Väter dort die freie Stätte,
Und Yama bietet einen Ruheort ihm,
wo Wasser fliessen, Tag und Nächte wechseln[5]).«

Der Himmel besteht sonach in der seligen Anschauung des Gottes Varuṇa (V. 7). Dort sehen wir unsere Väter wieder, besonders den Stammvater Yama (V. 8). Er ist der »Lohn der Tugend« und »unsre Heimath«. Aber nur wer »aller Mängel ledig« also rein von Sünden ist, geht in denselben ein (ibid); der Böse, der Gottlose hat folglich eine andere Stätte zu gewärtigen.

1) **9**, 113, 7, 10; 70 Lied. d. Ṛ. S. 111. — 2) **9**, 113, 7; — II, 567. — 3) **1**, 24, 1; — I, 97. — 4) **1**, 115, 2; 70 Lied. d. Ṛ. S. 55. — 5) **10**, 14, 7—9; 70 Lied. d. Ṛ. S. 147.

§. 3.

Ueber die Hölle enthält der Ṛig-Veda nur weniges; aber es ist hinreichend, um den Glauben der Altinder an dieselbe zu documentiren. Sie wird ein »tief geheimer Ort« genannt, wo der strafende Agni (der Gott des Feuers) die Sünder mit glühendster Flamme verzehrt:

»Die soll Agni aufzehren, der scharfzahnige, mit glühendster Flamme, der sonst (nämlich den Gerechten) viel schenkt, | die beeinträchtigen des Varuṇa Satzungen und die des Mitra, der verlässlich freundlichen Sinnes.

Die als Feinde ihren Frauen nicht beiwohnen, gattenhassende Frauen von schlechtem Wandel, | weil sie sündhaft sind, ungesetzlich, untreu, haben diesen tief geheimen Ort nicht erkannt[1].«

Aber obschon die Hölle demgemäss ein Abgrund voll Feuer ist, herrscht doch in ihr ewige Finsterniss, was in folgender Stelle ausgesprochen ist:

»Aditi, Mitra, Varuṇa seid gnädig, was immer wir auch an Sünde begangen haben; | weisses, gefahrloses Licht (d. h. den Himmel) mög' ich erlangen, nicht möge uns lang dauerndes Dunkel treffen[2].«

Diese beiden Züge, die uns der Ṛig-Veda von der Hölle gibt, indem er sie einerseits als ein den Sünder verzehrendes Feuer und anderseits als immerwährendes Dunkel darstellt, stimmen offenbar mit dem betreffenden Bilde der Bibel überein. —

Weit merkwürdiger ist jedoch, dass schon bei den alten Indern auch die Lehre von der einstigen Auferstehung des Körpers sich findet. An zwei Stellen geschieht derselben im Ṛig-Veda Erwähnung. Eine davon haben wir bereits oben vernommen, wo es heisst:

»Dort finde unsre Väter, dort den Yama
und dort der Tugend Lohn im höchsten Himmel,
Zur Heimath kehre, aller Mängel ledig,
nimm an den Körper neu in Kraft erblühend[3]!«

1) **4**, 5, 4, 5; — I, 358. — 2) **2**, 27, 14; — I, 132. — 3) **10**, 14, 8; 70 Lied. d. Ṛ. S. 147. Ludwig übersetzt den Schluss: »Strahlend vereinige dich mit deinem neuen Leibe!« II, 560.

Die andere Stelle lautet:

»Dies [irdische Feuer] ist dir das eine, weiterhin dir ein zweites, mit dem dritten Lichte vereinige dich; | bei dieses Leibes Vereinigung sei schön, lieb an der Götter höchstem Geburtsorte[1]).«

Aus beiden Aeusserungen geht hervor, dass die Seele sich jenseits wieder mit einem neuen Leibe verbinden und dass derselbe in lichter, strahlender, jugendlicher, also in verklärter Gestalt erscheinen wird, — eine Anschauung, die sich in gleicher Weise in der Offenbarung wiederfindet.

§. 4.

Werfen wir zum Schluss dieses Abschnittes einen kurzen Rückblick auf unsere bisherigen Untersuchungen, so lassen sich folgende Ergebnisse zusammenstellen:

1. Die ursprüngliche Religion der Altinder war kein Polytheismus, sondern ein ethischer Monotheismus; erst später in der zweiten vedischen Periode wurde derselbe verdunkelt und sank zur Naturvergötterung herab; doch erhob sich wieder das religiöse Bewusstsein wenigstens auf Seite ihrer priesterlichen Weisen in der dritten Periode durch philosophische Reflexion zum anfänglichen monotheistischen Standpunkt.

2. In der ersten Zeit repräsentirten die Adityas die himmlischen Lichtwesen und unterordneten Genien des absoluten Gottes Varuṇa, entsprachen also den biblischen Engeln; in der Folge aber wurden sie nebst den Naturkräften zu Naturgöttern umgestaltet.

3. Die Inder hatten den Glauben von einem heiligen Mittler zwischen Gott und den Menschen; an die Stelle des alt-arischen Mitra jedoch, der ursprünglich in dieser Eigenschaft verehrt wurde, trat später der nationale Agni.

1) **10**, 56, 1; — II, 565.

Von diesem hofften sie, dass er in Menschengestalt als Priester auf die Erde kommen sollte, »um das zu Sprechende seiner Zeit zu sprechen«.

4. Auch die Logos-Idee findet bereits im Ṛig-Veda Vertretung: das göttliche Wort (Vâk) ist der Sohn des höchsten Geistes und das Lebensprincip für alle Wesen.

5. Die Welt ist nicht ewig, sondern von Gott geschaffen. Ihr Anfangszustand bildete ein Wasserchaos, in Finsterniss gehüllt; erst nachdem der Geist Gottes (Kâma) darüber kam, begann die Scheidung und Ordnung der Urelemente, es entwickelte sich das Licht, erfolgte die Sonderung von Himmel und Erde, entstanden die Gestirne u. s. w.

6. Die Existenz eines b ö s e n Dämons (Vṛitra) und seines finsteren Reiches war den Altindern ebenfalls bekannt. Auch wussten sie, dass dieser »Drache«, dieser »Ungott« im Himmel einen Kampf hervorrief, um das Lichtreich zu erobern; er wurde aber von dem göttlichen Streiter Indra überwältigt, welch letzterer also dem biblischen Michael analog erscheint.

7. Nicht minder findet sich bei ihnen die Erinnerung an das ursprüngliche p a r a d i e s i s c h e G l ü c k auf Erden; wie sie auch wahrscheinlich den heiligen B a u m d e s L e b e n s und der ursprünglichen Unsterblichkeit (Soma) kannten.

8. Ihr Glaube an die einstige V e r s u c h u n g des ersten Menschen Yama durch die Yamî sowie durch böse überirdische Wesen lässt sich sicher nachweisen, desgleichen deren F a l l und das Bewusstsein von der E r b s ü n d e.

9. Auch besassen sie eine Erinnerung an die F l u t h.

10. Die Lehre von der U n s t e r b l i c h k e i t d e r S e e l e ist im Ṛig-Veda deutlich ausgesprochen.

11. Ihre Anschauung vom jenseitigen H i m m e l für die Frommen und Gerechten ist ebenfalls daselbst bezeugt: er

galt ihnen als die wahre Heimath, als Preis der Tugend und Ort des Friedens und der Seligkeit.

12. Ebenso glaubten sie an eine Unterwelt, wo immerwährendes Feuer und stete Finsterniss als Loos den Schlechten harrt.

13. Merkwürdig ist endlich ihre Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes.

Zweiter Abschnitt.

Die Perser.

Erstes Kapitel.

Literar-historische Bemerkungen.

§. 1.

Innerhalb der indo-germanischen Völkergruppe bilden neben den Indern die Perser das älteste und bedeutendste Glied. Beide, ursprünglich Ein Volk, haben sich in grauer Vorzeit von einander geschieden, um selbständig ihrer nationalen Entwickelung obzuliegen. Dass diese auch für die Perser eine politisch bedeutsame war, bezeugt die Geschichte. Doch hier haben wir uns damit nicht zu befassen. Uns interessiren jetzt nur ihre religiösen Anschauungen und urgeschichtlichen Traditionen. Glücklicherweise sind auch ihre alten heiligen Schriften auf uns gekommen: was der Veda für die Inder, die Bibel für die Israeliten, das Neue Testament für die Christen, der Koran für die Muhamedaner: ist das Avesta für die Perser. Auch es reicht ähnlich dem Veda in's hohe Alterthum hinauf. Dafür haben wir drei Anhaltspunkte: Die persischen Keilinschriften, die sprachliche und mythologische Verwandtschaft des Avesta mit dem Veda und das Zeugniss der Alten.

Die Keilinschriften bilden die ältesten, auf uns gekommenen Originaldenkmäler der Perser. Sie rühren von Darius, Xerxes und Artaxerxes her und geben sowohl in

religiöser als sprachlicher Beziehung Zeugniss für das Avesta. So heisst auf den Keilinschriften der absolute Gott auramazdâ und im Avesta: ahuramazda. Auf der Inschrift von Nakhsi-Rustam wird er der »Schöpfer Himmels und der Erde« genannt; dasselbe werden wir bald aus dem Avesta hören. — Die übrigen höheren Wesen bezeichnen die Inschriften mit baga; ebenso nennt das Avesta den Ahura-Mazda den »grössten der bagas«. — Auch Mithra, der, wie wir sehen werden, in der Avestalehre eine grosse Rolle spielt, findet in der Inschrift des Artaxerxes III Erwähnung[1], desgleichen Anâhita[2]. — Die Dämonen des Avesta, die Drujas heissen in den Keilinschriften: Draugas.

So viel dürfen wir also wohl daraus schliessen: die persischen Keilinschriften stimmen wesentlich mit der Avestareligion überein und setzen dieselbe voraus. Dass sie uns nicht mehr inhaltliche Vergleichungspunkte an die Hand geben, darf uns nicht befremden, da sie ja nicht in religiösem Interesse verfertigt wurden.

Aber auch in sprachlicher Hinsicht zeugen die Keilinschriften für das Avesta. Denn die namhaftesten Forscher auf dem Gebiete des Parsismus haben nachgewiesen, dass zwischen den Dialekten jenes und dem der Keilinschriften grosse Uebereinstimmung herrscht[3]. — Eine ähnliche dialektische Verwandtschaft ist aber auch constatirt zwischen dem Avesta und dem Veda.

Dazu kommen dann noch die religiös-mythischen Berührungen in beiden heiligen Büchern, die wir schon im vorigen Abschnitt hervorgehoben.

1) Benfey, Keilinschriften, S. 67.
2) Norris, Journal of the royal As. Soc. XV, p. 159.
3) Spiegel i. d. Münchener Gelehrt. Anzeig. 1849. N. 15, 16.

Endlich hat man als dritten Beweis für das hohe Alter des Avesta den Umstand geltend gemacht, dass schon Aristoteles und Eudoxus von Cnidus die Lebenszeit des Urhebers desselben, des Zarathustra[1]) 6000 Jahre vor Platon's Tode setzen, während Hermippos 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg annimmt. Daher hat Niebuhr mit Recht bemerkt: »Das Zeitalter des Magiers Zoroaster ist vollkommen mythisch; und die ungeheuer abweichenden Angaben desselben sind zu keiner Erörterung geeignet. Als Urheber der magischen Religion gedacht, muss er in ein ganz fernes Alterthum verlegt werden, und die allerunhaltbarste Meinung ist zuverlässig die, welche ihn nach Cyrus setzt, weil Hystaspes für Darius Hystaspes Sohn gelten soll[2]).«

Zieht man das Gesagte in Betracht, so ist einleuchtend, dass die ursprüngliche Entstehung des Avesta, wie die des indischen Veda in eine so hohe Aera hinausragt, dass man sie nicht mehr zur historischen Zeit rechnen kann; dass also auch die Religionsanschauungen, die darin niedergelegt sind, die ältesten der Perser repräsentiren, als welche sie ja auch das Avesta selbst bezeugt.

§. 2.

Das Wort »Avesta« leitet der gelehrte Orientalist Oppert vom Sanskrit avasthâ her und bedeutet nach ihm »Reform«[3]). Auch Lassen ist dieser Ansicht. Demnach wäre Zarathustra, dem das Avesta zugeschrieben wird, mehr ein Reformator als der Begründer der altpersischen

1) Dies ist der eigentliche, richtige Name des grossen persischen Religionsstifters, während erst später von den Griechen daraus »Zoroaster« gemacht wurde.

2) Kleine Schriften I, 200.

3) Journal asiatique, Avril—Mai 1851, p. 406.

Religion. Diesem widerspricht jedoch Fr. Spiegel, welchem gemäss Avesta »das heilige Gesetz« bezeichne. Freilich in einem gewissen Sinne mag das zarathustrische Gesetz auch eine Reform zu nennen sein, nämlich im Vergleich zur früheren alt-arischen, mit den Indern gemeinschaftlichen Religion.

Was nun das Wort »Zend« betrifft, das man gewöhnlich mit Avesta verbindet, so leitet Spiegel es von zan = jnâ wissen her; zañti wäre dann = γνῶσις und Zend-Avesta bedeute demnach »die Wissenschaft des heiligen Gesetzes«.

Die Bestandtheile des Avesta sind: 1. der Vendidad, 2. der Yaçna, 3. der Vispered und 4. das Khorda-Avesta. Diese Bücher stammen nicht alle aus einer und derselben Zeit, denn sie sind in verschiedenen Dialekten abgefasst.

Der Vendidad ist das eigentliche heilige Gesetzbuch der Perser. Das beweist schon sein Name. Denn ursprünglich hiess dieses Buch: Vîdaêva-dâta. Dâta bedeutet aber das »Gesetzte«, »Gesetz« und vîdaêva »ohne oder gegen die Daevas«. Also heisst Vîdaêva-dâta, woraus Vendidad entstanden ist, das gegen die Daevas oder bösen Geister gegebene Gesetz. — Dieses Buch ist in Form von Unterredungen zwischen Gott Ahura-Mazda und dem Propheten Zarathustra abgefasst und enthält hauptsächlich gesetzliche Bestimmungen gegen Verunreinigungen. Die beiden ersten Kapitel aber haben eine weitergehende Bedeutung, indem das erste, ähnlich dem der Genesis die Schöpfungsgeschichte, das zweite die Sündfluth und die Arche berichtet. Doch ist der Vendidad der Abfassung nach nicht das älteste Buch des Avesta, denn in ihm wird schon der zweite Theil des Yaçna citirt; folglich ist letzterer älter.

Der Yaçna ist das speciell liturgische Buch der Perser.

Er enthält die Gebete, welche die Opferhandlungen begleiten. Jeder Priester sollte täglich den Yaçna celebriren. Doch auch der Vendidad wurde öffentlich in den Tempeln vorgelesen und seine Recitation als verdienstliches Werk betrachtet.

Der Vispered bildet nur einen Anhang zum Yaçna, dient also ebenfalls Cultuszwecken. Unter allen Büchern des Avesta hat er den geringsten Umfang.

Die vierte Sammlung bildet das Khorda-Avesta, d. h. das kleine Avesta. Sein Hauptzweck war, ein Religionshandbuch für die Laien zu sein. Es umfasst deshalb auch Stücke aus späterer Zeit und in neueren Sprachen verfasst, weil eben die alte heilige Sprache des Avesta den Nichtpriestern nicht mehr verständlich war. Doch sein Haupttheil, den die Yasts oder Yests, d. h. Anrufungen der göttlichen Genien, ausmachen, ist in derselben altpersischen Sprache, wie die genannten Avestastücke, abgefasst, gehört demnach noch der früheren Zeit an. Wegen der Reichhaltigkeit können wir aus den Yasts am besten die mythischen Vorstellungen und Dogmen der Altperser schöpfen.

§. 3.

Bahnbrechend für das Avestastudium war der französische Gelehrte Anquetil du Perron. Er lieferte die erste Uebersetzung der alten heiligen Parsenschriften i. J. 1771 unter dem Titel: Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les Cérémonies du culte religieux qu'il a établie, et plusieurs traits importans relatifs à l'ancienne histoire des Perses. Traduit en François sur l'original Zend, avec des remarques et accompagné de plusieurs traetés propres à éclaircir les matières qui en sont l'objet.

Um dieses Werk zu Stande zu bringen, brachte Anquetil grosse persönliche Opfer. Er suchte in unmittelbare Berührung mit den Persern und ihren Priestern in Indien zu kommen, um von ihnen die heiligen Schriften zu erlangen und in deren Studium eingeführt zu werden. Da ihm keine sonstigen bedeutenden Mittel zu Gebote standen, liess er sich zur Erreichung seines Zweckes bei der französischen indischen Compagnie als gemeiner Soldat anwerben und zog nach Bombay. Nachdem er hier mit rastlosem Eifer durch Unterricht bei den Perserpriestern sich in ihrer Literatur gebildet hatte, begann er i. J. 1759 die Uebersetzung des Avesta. Wenn auch sein Werk nach dem heutigen Stand der orientalischen Forschungen in mancher Beziehung natürlich unvollkommen erscheint, so gebührt ihm doch unstreitig das unsterbliche Verdienst, der Vater der europäischen Avestastudien zu sein. Seitdem sind dieselben mit regem Eifer betrieben worden, wobei sich besonders Martin Haug, Westergaard und Spiegel hervorgethan haben. Letzterer hat wohl in neuerer Zeit die beste Ausgabe geliefert, die den Titel führt: Avesta, die heiligen Schriften der Parsen, aus dem Grundtexte übersetzt mit steter Rücksicht auf die Tradition. III B.B. 1852—1863 (Leipz. Engelmann). Der I. Band enthält den Vendidad, der II. den Vispered und Yaçna, der III. das Khorda-Avesta. Auf diese Ausgabe werde ich mich im Folgenden stützen.

Schliesslich noch ein Wort hinsichtlich des inneren Charakters des Avesta. Dieses Religionsbuch gibt uns die Glaubens- und Sittenlehre der Altperser in einem geschlossenen Ganzen. Während die religiösen Anschauungen der Inder im Veda noch im Fluss erscheinen, stellen sich die der Eranier im Avesta schon in krystallinischem Zustande dar.

Hier finden sich keine derartigen bedeutenden Wandlungen, dass eine Gottheit allmählig die andere in ihrer Würde verdrängt und neue in die Reihe treten. Zugleich hat das Avesta den Vortheil vor dem Veda für uns, dass es ein religiös-sittliches und rituelles Gesetzbuch in geordneter Form repräsentirt, während in den vedischen Hymnen uns nur Gelegenheitsergüsse frommer Gefühle entgegentreten, aus denen wir erst die religiös-mythischen Anschauungen und urgeschichtlichen Ueberlieferungen eruiren müssen.

Zweites Kapitel.

Der Glaube an einen Gott; den Schöpfer des Engelreichs und der sichtbaren Welt; seine Offenbarung an die Menschen.

§. 1.

Fast jede Seite des Avesta bezeugt, dass die alten Perser nur an Ein allerhöchstes Wesen, Ahura-Mazda mit Namen, glaubten. Manche Alterthumsforscher waren und sind zwar der Ansicht, dass im altpersischen Religionssystem »Zarwana akarana«, d. h. »die unbeschränkte Zeit« als erster und höchster Gott an der Spitze gestanden und dass aus diesem erst Ahura-Mazda und Ağra-mainyus hervorgegangen seien: so z. B. Felix Lajard in einem Briefe an den Verfasser der »Philosophischen Studien über das Christenthum«, A. Nicolas, welches Schreiben letzterer seinem Werke (B. II, S. 505) im Anhang beigefügt hat; desgleichen Bohlen in seinem Werk »Altes Indien« (I, 145), welchem auch H. Lüken in seinen »Traditionen des Menschengeschlechts« (1869, S. 19) folgt. Allein dieser Anschauung kann ich nicht beipflichten. Denn

1. Die Gottheit Zarvana akarana wird im ganzen Avesta nur wenige Mal kurz berührt und ist darin eine ganz untergeordnete Gestalt, während in allen Theilen desselben Ahura-Mazda durchgängig die erste Rolle spielt.

2. Gehörte sie wirklich der ältesten Zeit des Parsismus an, dann würde sich wohl auch ein Correlat zu ihr als aus der altarischen Periode stammend im indischen Ṛig-Veda finden, was aber nicht der Fall ist [1]; während hingegen Ahura-Mazda ein Gegenbild in dem altindischen Gott Asura Varuṇa hat, der ebenfalls dort an der Spitze steht.

3. Auch schon die Natur der Gottheit Zarvana akarana muss uns nahe legen, dass sie nicht der alten, reflexionslosen Zeit angehörte. Denn als die Personification der »unbeschränkten Zeit« trägt sie offenbar das Gepräge einer späteren Speculation an der Stirne, hat aber mit dem ursprünglichen volksthümlichen Parsismus nichts zu thun.

Damit stimmt auch der Parsengelehrte Spiegel [2], sowie der Indologe A. Ludwig [3]) überein. Diesen Gründen gegenüber erscheint also Zarvana akarana als ein mythisch-speculatives Gebilde jüngeren Ursprungs, während wir nun zeigen werden, dass der eine absolute Gott des Avesta nur Ahura-Mazda ist.

Was zunächst den Namen betrifft, so bedeutet Ahura »Herr«, nach Andern auch »Geist«. Mazda hingegen wird von maz gross und dâo das Wissen hergeleitet; also heisst Ahura-Mazda »der sehr weisse Herr« [4].

Ihm kommen die Attribute der höchsten Vollkommenheit zu, durch die er alle andere himmlische wie irdische Wesen weit überragt. Als wesentlichster Unterschied aber zu all

1) Vgl. oben Abschn. I, Cap. II, §. 4. — 2) Avesta I, 271. — 3) Ueber die phil. u. rel. Anschauung. d. Veda, S. 20. — 4) Siehe E. Burnouf, Commentaire sur le Yaçna I. P. I, p. 70 ff.

diesen tritt seine Unerschaffenheit in den Vordergrund. Während die göttlichen Genien sowie die übrigen guten Wesen durch ihn in's Dasein gerufen wurden, ist er selbst unerschaffen. Ausser ihm kennt das Avesta keinen aus und durch sich seienden Gott; er ist allein der Absolute [1]).

Dass Ahura-Mazda persönlich gedacht wurde, bedarf kaum der Erwähnung. Er ist »der glänzendste, majestätische, himmlische Geist« [2]). Auch wird er öfter der »beste Geist« [3]), der »heiligste Geist« [4]), der »Allerheiligste« [5]) genannt und steht dadurch diametral dem bösen Princip Ağra-mainyus, dem »schlechtesten Geist« [6]) gegenüber. Ahura-Mazda besitzt den »allwissenden Verstand« [7]), der Alles kennt im Himmel und auf Erden. »Mit seinen Augen sieht er Alles« auch die verborgenen Fehler in den Herzen der Menschen [8]). Ihm ist offenbar, »was da ist und was noch kommen wird« [9]), also das Gegenwärtige und Zukünftige. — Im Bunde mit seiner Allwissenheit steht seine Allweisheit. »Der Weiseste unter den Wesen in beiden Welten« [10]) liebt er nur die Wahrheit und offenbart nur solche, während der Dämon Ağra-mainyus der »Unweise« und der »Lügner« [11]) ist, wie er sich schon bei der Weltschöpfung als solcher gezeigt hat. Als stehendes Attribut kommt ihm die »Reinheit« [12]) zu; auch wird er der »Gerechte«, der »Gerechteste« genannt [13]).

1) Zwar wird sein Gegensatz, Ağra-mainyus nicht als Geschöpf des Ahura-Mazda betrachtet; ich habe aber auch keine Stelle im Avesta gefunden, wo er als unerschaffen bezeichnet wurde, wenn er auch der Schöpfer der bösen Geister genannt wird. Ueberdies ist Ağra-mainyus immerhin kein Gott, sondern das absolute Gegentheil für die Eranier gewesen. — 2) Yaçna, 4, 12. — 3) Yç., 28, 9. 30, 4. — 4) Yç., 30, 5. 36, 2. — 5) Yç., 54, 5. — 6) Yç., 30, 6. 32, 13. — 7) Vispered, 12, 6. Vendidad, 19, 67. — 8) Yç., 31, 13. — 9) Yç., 31, 14. — 10) Yç., 41, 5. — 11) Yç., 31, 12. — 12) Vd. 2, 29, 137, 140. **3**, 1, 6, 11. — 13) Yç., 33, 1.

§. 2.

Anlangend seine Beziehungen nach aussen erscheint Ahura-Mazda als der »Herr und Meister der himmlischen Geschöpfe, der himmlischen Schöpfung«[1]). Die vollkommensten Wesen dieser überirdischen Schöpfung sind die Amesha-çpentas, d. h. die »unsterblichen Heiligen«. Dass sie wirklich als von Ahura-Mazda geschaffen betrachtet wurden, bezeugt das Khorda-Avesta in den Yasts, wo zugleich ihre Namen angegeben werden:

»Hier ist Vohumano, mein Geschöpf, o Zarathustra, Ashavahista, mein Geschöpf, o Zarathustra, Khshathra-vairya, mein Geschöpf, o Zarathustra, Çpenta-ârmaiti, mein Geschöpf, o Zarathustra; hier sind Haurvaṭ und Ameretâṭ, meine Geschöpfe, o Zarathustra, welche der Lohn sind für die Reinen, die zur Körperlosigkeit gelangen«[2]). Man ersieht hieraus, dass die Zahl der Amesha-çpentas sechs oder wenn man ihren obersten Herrn Ahura-Mazda dazu rechnet, sieben betrug[3]). — Sie bewohnen mit ihrem Schöpfer den höchsten Himmel, Garo-nemâna genannt[4]) und werden von den Menschen, weil sie als ihre Beschützer gelten, häufig angerufen. Sie entsprechen den indischen Adityas sowie den Erzengeln der Bibel. Als der höchste unter ihnen ragt Vohu-mano hervor. Er sitzt auf einem goldenen Thron im Himmel und empfängt die frommen Seelen der verstorbenen Menschen, um sie zur Seligkeit einzuführen: »Es steht auf«, heisst es im Vendidad, »Vohu-mano von seinem goldenen Thron. Es spricht Vohu-mano: wie bist du, o Reiner, hieher gekommen? Aus der vergänglichen Welt zur unvergänglichen? Zufrieden gehen die reinen Seelen zu

1) Vsp., 2, 5. — 2) Kh.-Av. 17, 37. — 3) In späteren Theilen des Avesta ist von 32 die Rede. — 4) Vd., 19, 107, 129.

Ahura-Mazda und zu der Amesha-çpentas Thronen, den goldenen, zum Garo-nemâna, der Wohnung Ahura-Mazda's, der Wohnung der Amesha-çpentas, der Wohnung der andern Reinen« [1]).

Ausser den genannten Genien kennt das Avesta noch eine zweite Classe überirdischer Wesen: die »himmlischen Yazatas« [2]), d. h. die Verehrungswürdigen. Sie gelten ebenfalls als Geschöpfe höherer Ordnung des Ahura-Mazda und bilden nebst den Amesha-çpentas »sein gutes Reich«, die »gute Weisheit« besitzend [3]). Sie wurden also mit höherer Intelligenz von Gott ausgerüstet und ethisch gut geschaffen, sowie überhaupt die ganze Schöpfung Ahura-Mazda's im Avesta durchgängig als eine gute betrachtet wird. Auch die Yazatas üben einen wohlthätigen Einfluss auf die Menschen, weshalb diese häufig mit Bitten sich an sie wenden. Sie gleichen offenbar den Engeln der Offenbarung.

Ahura-Mazda ist aber auch der Schöpfer und Herr der irdischen Welt. Daher wird ihm sehr oft im Avesta der Titel: »Himmlischer, Heiligster, Schöpfer der mit Körper begabten Welten« beigelegt [4]). Ferner wird darin gesagt, wodurch er die Welt in's Dasein rief: »Wisse auch das, wie es ist, o reiner Zarathustra: durch meinen Verstand, meine Weisheit, durch die der Anfang der Welt war, wird ebenso ihr Ende sein« [5]). Demnach glaubten die alten Eranier an eine Schöpfung aus dem Nichts kraft der Intelligenz Gottes. — Von der materiellen Welt schuf er zuerst den »glänzenden Himmel« [6]), dann das Wasser,

1) Vd., 19, 102—108. — 2) Vd., 2, 42. — 3) Vsp., 9, 2. — 4) Vd., 2, 1 u. sonst. — 5) Kh.-Av. 17, 38 (Yst. 1, 38). — 6) »Wir preisen den glänzenden Himmel, den zuerst hervorgebrachten, zuerst geschaffenen, irdischen der irdischen Schöpfung.« Vsp. 8, 20.

die Erde, die Pflanzen, Thiere und endlich den Menschen, was wieder ganz der mosaischen Bibel entspricht. Für diese Reihenfolge der Schöpfung zeugt folgende Stelle:

»Es fragte Zarathustra den Ahura-Mazda: Ahura-Mazda, Himmlischer, Heiligster, Schöpfer der mit Körper begabten Welten, Reiner! Welches war die Rede, o Ahura-Mazda, die du zu mir gesprochen hast? Als (seiend) vor dem Himmel, vor dem Wasser, vor der Erde, vor dem Stiere, vor den Bäumen, vor dem Feuer, dem Sohne des Ahura-Mazda, vor den reinen Menschen, vor den Daevas mit verkehrtem Geiste und vor den Menschen, vor der ganzen mit Körper begabten Welt, vor allen von Mazda geschaffenen Gütern, die einen reinen Ursprung haben [1].«

Die Aeusserungen des Avesta über das Paradies, die erste Schöpfung auf der Erde und den Urzustand der Menschen werden wir später hören.

§. 3.

Das heilige Buch der Perser berichtet auch von einer göttlichen Offenbarung des Ahura-Mazda an die Menschen der Vorzeit, in welcher er denselben sein »heiliges Gesetz« gab. Zuerst sollte Yima der Träger und Verkündiger des ahurischen Gesetzes sein; da aber dieser die Sendung nicht annahm, wurde Zarathustra sein erster Prophet [2]) und deshalb heisst es auch das Zarathustrische Gesetz. Wer nach demselben lebt und handelt, dem ist Ahura-Mazda »Freund, Bruder und Vater« [3]), dem Verächter desselben aber ein strenger Rächer.

Um die Charakterisirung Ahura-Mazda's bündig zusammenzufassen, führen wir noch ein Fragment aus dem Hauptgebete Nańm çtâisni, d. h. Preis der Namen (des Ahura-Mazda) im folgenden an:

1) Yç., 19, 1—5. Vsp. 8, 18. — 2) Vd. 2, 1 ff. — 3) Yç., 44, 11.

»Im Namen Gottes des Gebenden, Verzeihenden, Liebreichen. Preis sei dem Namen Ormazd's [1], des Gottes, »der da immer war, immer ist und immer sein wird« mit Namen Çpenta-mainyu [2], der Himmlische unter den Himmlischen, »von dem allein die Herrschaft stammt« mit Namen. Ormazd ist der grösste Herrscher, mächtig, weisse, Schöpfer, Erhalter, Zuflucht, Beschützer, Vollbringer guter Thaten, Beaufsichtiger, rein, gut, gerecht.

Mit aller Kraft bringe ich Dank dem Grossen unter den Wesen, der da schuf und zerstörte und durch seine eigene Zeitbestimmung, Kraft, Weisheit höher ist als die sechs Amschaspands und die vielen Yazatas, das leuchtende Paradies Garothman, der Umkreis des Himmels, die leuchtende Sonne, der glänzende Mond, die zahlreichen Sterne, der Wind, das Andervâi, das Wasser, das Feuer, die Erde, die Bäume, das Vieh, die Metalle, die Menschen.

Opfer und Preis jenem Herrn, dem Vollbringer guter Thaten, der den Menschen grösser machte als alle irdischen Wesen und durch das Geschenk (?) der Sprache ihn schuf zum Beherrschen und Zeitbestimmen für die Wesen, zum Kampf gegen die Daevas [3].

Preis der Allwissenheit des Herrn, der gesandt hat durch den heiligen Zartuscht mit reinem Frohar [4] Friede für die Geschöpfe, die Wissenschaft des Gesetzes — die leuchtende, vom himmlischen Verstand herrührende und die mit Ohren gehörte — die Weisheit und Lenkung für alle Wesen, die da sind, waren und sein werden, die Wissenschaft der Wissenschaften: den Manthra-çpenta, der für die Seele an der Brücke (Cinvat) die Befreiung von der Hölle bewirkt und sie hinüber geführt wird zu jenem Paradies, dem glänzenden, wohlriechenden der Reinen« [5].

Ziehen wir nun das Facit aus unserer bisherigen Untersuchung, so lassen sich folgende feste Punkte hervorheben:

1. Die altpersische Religion hatte nach Ausweis des Avesta im Grunde **monotheistischen** Charakter, der freilich später getrübt wurde.

2. Sie enthielt die Lehre von einem himmlischen Geisterreich, das, von Gott Ahura-Mazda in erster Linie geschaffen,

1) So wurde Ahura-Mazda später genannt. — 2) Das ist der Name der Ahura-Mazda im Gegensatz zu Aǧra-mainyus. — 3) Man beachte diese so hohe Auffassung des Avesta vom Menschen, die so ganz der Bibel entspricht. — 4) D. h. mit reinem Geiste. — 5) Kh.-Av., 14, 1—5.

höhere Genien, die Amesha-çpentas, sowie niedere, die Yazatas umschloss.

3. Sie betrachtete diese himmlischen Geschöpfe als reine, heilige Wesen, welche auf den Menschen einen guten Einfluss üben und deshalb verehrt wurden.

4. Nach ihrer Anschauung war das All nicht ewig, sondern eine Schöpfung aus dem Nichts kraft der Intelligenz und Weisheit Gottes.

5. Die einzelnen Gattungen der irdischen Geschöpfe wurden nicht zumal sondern in stufenmässiger Reihenfolge von den niederen bis hinauf zum Menschen von Gott in's Dasein gesetzt.

6. Gott erliess am Anfange der Zeiten eine Offenbarung an die Menschen, worin er ihnen sein heiliges Gesetz gab.

Drittes Kapitel.

Der Glaube an den Mittler. — Die Hoffnung auf den Erlöser. — Anklänge an die göttliche Trinität.

§. 1.

Dem Ahura-Mazda steht von allen himmlischen Wesen keines an Würde, Macht und Verehrungswürdigkeit näher als Mithra. Zwar kommt ihm nicht Absolutheit zu, denn er verdankt seine Existenz dem Ahura-Mazda, aber ist neben diesem das weit aus vorzüglichste Wesen von allen im Himmel und auf der Erde, — das vollkommenste Ebenbild des höchsten Gottes, weshalb die Menschen ihn so verehren sollen, wie sie Ahura verehren. Denn es heisst gleich am Anfange des Yast, der seinen Namen trägt: »Es

sprach Ahura-Mazda zu dem heiligen Zarathustra: als ich den Mithra, der weite Triften besitzt, erschuf, o Heiliger, da erschuf ich ihn so verehrungswürdig, so preiswürdig wie mich[1]).«

Ahura-Mazda und Mithra werden deshalb sehr häufig in innigster Verbindung mit einander angerufen[2]), wobei sie »die beiden Grossen, Unvergänglichen, Reinen« genannt werden[3]). »Unter den Starken ist er der Stärkste, unter den Kräftigen der Kräftigste, von den Göttern[4]) ist er der Verständigste, siegreich mit Majestät ist er vereinigt, er der tausend Ohren, zehntausend Augen hat, der mit zehntausend (Augen) wacht[5]) der Starke, der Allwissende, Unbeirrte«[6]). Mit ihm ist der »himmlische Verstand« verbunden, wie mit keinem Andern[7]). An einer andern Stelle heisst er ausdrücklich: »der erste, der grösste himmlische Yazata«[8]). Ferner sagt das Khorda-Avesta: »Mögen wir nicht unter den Wurf des Mithra mit weiten Triften gelangen, wenn er zornig ist, möge uns nicht erzürnt erschlagen Mithra, der weite Triften besitzt, als der kräftigste der Yazatas, der stärkste der Yazatas, der rührigste der Yazatas, der schnellste der Yazatas, der erzsiegreichste der Yazatas, steht Mithra, der weite Triften besitzt, auf dieser Erde«[9]).

1) Kh.-Av., 26, 1 (Mihr-yast 1, 1). — 2) Yç., 2, 44, 45. 3, 48. 4, 39. 7, 40. — 3) Yç., 1, 34. 6, 36. 7, 40 u. sonst. — 4) Es sind die Amesha-çpentas und Yazatas gemeint, welche auch »baghas«, d. h. göttlich genannt werden. — 5) Ein häufig vorkommendes Bild für Mithra's Allwissenheit und Untrüglichkeit. — 6) Kh.-Av., 26, 141. — 7) Kh.-Av., 26, 107. Bringt man diese Aussprüche, wonach dem Mithra unter den himmlischen Wesen, der »höchste Verstand« zukomme mit jener obigen Stelle in Zusammenhang, nach der er das vollkommenste Ebenbild des höchsten Gottes ist, — dürfte man darin nicht einen Anklang an den »Logos« finden? — 8) Kh.-Av., 26, 13, 142. Auch Ahura-Mazda, der Absolute, heisst so. — 9) Mihr-yast., 25, 98.

Das Bemerkenswertheste aber, woraus in frappanter Weise die hohe Würde des Mithra hervorgeht, ist, dass sogar Ahura-Mazda ihm in dem leuchtenden Garonemâna (Himmel) Opfer dargebracht habe [1]).

Ferner zeugt für seine höchste Stellung unmittelbar nach Ahura-Mazda der Umstand, dass von den zwei grössten Festen der Perser, von denen jedes sechs Tage dauerte, das eine dem Ahura-Mazda, das andere dem Mithra zu Ehren gefeiert wurde. Das erste dieser Feste begann mit dem ersten Tage des neuen Jahres, weil an diesem Tage Gott die vorzüglichsten Dinge erschaffen habe und an diesem Tage auch die Auferstehung am Schlusse der Zeiten stattfinden solle, — war also zur Erinnerung an die Schöpfung und die künftige Auferstehung. Das zweite höchste Fest galt, wie bemerkt, dem Mithra und fiel in den ihm geweihten und seinen Namen tragenden Monat [2]). Soviel geht aus dem Gesagten hervor, dass Mithra von den Altpersern als das höchste Wesen nach Ahura-Mazda betrachtet wurde, dem Opfer darzubringen eines der ersten und vorzüglichsten Werke auf dieser Erde sei [3]).

§. 2.

Wie überhaupt das Alterthum seine Gottheiten, wenn es dieselben im Grunde auch geistig fasste, doch mit gewissen Naturerscheinungen in Zusammenhang brachte, um sie sich dadurch fassbarer und sinnlich anschaulicher zu machen, so war es auch mit Mithra der Fall. Ist er das vorzüglichste, »das schönste Geschöpf«, so lag es nahe, ihn im herrlichsten Naturphänomen, im Lichte zu verehren. Das Licht wurde als seine Manifestation betrachtet, denn

1) Mihr-yast., 31, 123. — 2) Spiegel, Avesta II, C. — 3) Vd., 3, 2—5.

es heisst, dass er schon mit Tagesgrauen der Erde sich zeigt [1]), noch vor der Sonne über den Berg Hara berezaiti steigend [2]). Hier auf diesem Berge hat er seine Wohnung, wo weder Nacht noch Finsterniss, weder kalter noch warmer Wind, weder Krankheit noch Tod, noch von den Daevas geschaffener Schmutz ihre Stätte haben [3]). Nach seiner Naturseite betrachtet, steht demgemäss Mithra in innigster Beziehung zum Lichte und repräsentirt das oberste Lichtwesen.

Wenn wir nun sein Verhältniss zur Welt und den Menschen in's Auge fassen, so trägt er auch hier den Stempel höchster Würde an sich. Ihm hat erstens Ahura-Mazda die Herrschaft über die ganze Natur übertragen und ihn zum König und Schutzherrn derselben gemacht: »Als Beherrscher und Beaufsichtiger schuf ihn Ahura-Mazda für die ganze lebendige Natur, der ohne zu schlafen die Geschöpfe des Ahura-Mazda durch seine Wachsamkeit schützt, der ohne zu schlafen die Geschöpfe des Ahura-Mazda durch sein Wachen bewahrt« [4]). Auch die Herrschaft im Himmel wurde ihm von Gott übertragen [5]). — Ferner an ihn, dem »königliche Majestät« zukommt, wenden sich besonders die Könige und Krieger, auf dass er ihnen Sieg verleihe in den Schlachten [6]).

Als König und Schutzherr der Welt, besonders der Menschen, sichert er dieselben vor schädlichen Einflüssen der dämonischen Gewalten. »Vor ihm fürchtet sich deshalb Satan Ağra-mainyus, der voll Tod ist, vor ihm fürchtet sich Aeshma, der schlechtwissende, sündige, vor ihm fürchten sich alle unsichtbaren Daevas (bösen Geister)« [7]); denn er ist ein Feind der Sünde [8]).

1) Kh.-Av., 26, 95. — 2) Ibid. 13. — 3) Ibid. 50. — 4) Kh.-Av., l. c. 103. — 5) Ibid. 92, 93. — 6) Ibid. 95. — 7) Ibid. 97, 69. — 8) L. c. 78.

Mithra ist aber nicht blos König der beiden Welten im Namen Ahura-Mazda's, sondern auch zweitens sein Hoherpriester.

Ihn hat Gott als den »Zaota«, d. h. den Opferpriester für sich und die Amesha-çpentas aufgestellt[1]). Er hat zuerst das heilige Opfer Haoma (von dem wir später Näheres hören werden), dargebracht[2]). Er wird daher als »Oberpriester« von den Gläubigen angerufen[3]). Und das Merkwürdigste ist, — eine Stelle des Avesta bezeugt ihn sogar als den persönlich leidenden, den weinenden Gott, weil ihn ein Theil der Menschen nicht anerkennt und ihm nicht die Ehre gibt, die ihm gebührt. Sie lautet: »Den Mithra preisen wir, welcher mit erhobenen Händen auf zu Ahura-Mazda weint, also sprechend: ich bin der Beschützer aller Geschöpfe, der kunstreiche, ich bin der Beherrscher aller Geschöpfe, der kunstreiche. Doch opfern mir die Menschen nicht mit namentlichen Opfern, wie sie den andern Yazatas mit namentlichen Opfern opfern[4]).«

§. 3.

Drittens ist Mithra auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Ausdrücklich hat uns Plutarch die Nachricht von diesem Amte Mithra's überliefert. Aber die Bedeutung, die er damit verknüpft, ist mehr eine physicalische. Er sagt, Zoroaster habe den einen der Götter Oromazes, den andern Areimanios genannt und dabei behauptet, ersterer gleiche unter den sinnlichen Dingen am meisten dem Licht, der andere aber der Finsterniss und Unwissenheit, der Mittlere aber zwischen beiden sei Mithra,

1) L. c. 89. — 2) L. c. 90. — 3) Ebend. 115. — 4) Ebend. 53, 54.

weshalb ihn die Perser auch den »Mittler« nennen[1]). Dazu bemerkt Fr. Windischmann:

»Vor Allem glaube ich annehmen zu dürfen, dass Plutarch hier aus jener Quelle schöpfte, welche er selbst c. 47 bezüglich des zarathustrischen Systems citirte, nämlich aus Theopomp (378—305 v. Chr.), der im 8. Buch seiner philippischen Geschichte über die Magier handelte; vgl. Diogenes Laertius prooem. 2. Diesem Schriftsteller lag also ungefähr das vor, was wir noch heute im Bundehesch C. I lesen, dass Ormuzd im anfangslosen Licht und in der Allwissenheit wohne, Ahriman aber in der anfangslosen Finsterniss und Unwissenheit, und dass zwischen beiden ein leerer Raum sei, den man Vâi nennt, wo das Vermischen stattfindet (Spiegel, Zeitschr. d. Deutsch. morg. Ges. XI, p. 102). Vâi ist, wie Spiegel nachgewiesen hat, vayu uparô-kairya, die Luft, die in den Höhen wirkt, welche, wie der Ram Yasht (1) beweist, mit Râma-Qâçtra identisch ist; letzterer aber ist der unzertrennliche Genosse Mithra's, indem das Licht zum nächsten Substrat die Luft hat. Wir haben also jenes Vâi ganz eigentlich als Sitz des geschaffenen Lichtes zu betrachten, dessen Personification Mithra ist. Das Wort, womit im Huzwareschtexte die Vermischung bezeichnet wird, wird von Neriosengh mit sammiçtratâ übersetzt. Sein Stamm mic, méz scheint mir mit miç in miçvânê Farg. XIX, 35 einerlei; welches Spiegel zu dieser Stelle mit mith, maêthana ganz richtig zusammengestellt und damit auch den Namen Mithra erläutert hat.

Ist dies begründet, wie ich nicht zweifle, und bedeutet

1) De Isid. et Os. c. 46: Οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὠρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον, καὶ προσαπεφαίνετο τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ· μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν.

Mithra den Verbinder, was zum Sskr. mitra Freund trefflich passt, so sehen wir zugleich, wie genau Theopomp über die Bedeutung des Namens unterrichtet war, wenn er ihn mit μεσίτης übersetzt. Aber Mithra ist nicht blos als geschaffenes Licht das Mittlere, der Verbinder zwischen anfangslosem Licht und anfangsloser Finsterniss, sondern auch Repräsentant der Wahrheit, Treue und Gerechtigkeit unter den Menschen, ein Mittler im menschlichen Leben, der allen Verkehr wahrt und vermittelt. Als geschaffenes Licht endlich vermittelt er auch das Verhältniss der Geschöpfe und des Menschen insbesondere zu Ahura-Mazda, dem in unnahbarem Lichte wohnenden« [1]).

Wir haben hier wieder eine spätere Wandelung der ursprünglich geistig-ethischen Auffassung religiöser Conceptionen in naturalistiche Gestalten, wie wir dergleichen Umbildungen auch bereits bei den Indern nachgewiesen haben und sie analog bei den Babyloniern, Assyrern und besonders bei den Aegyptern sehen werden. Denn von der von Plutarch überlieferten physicalischen Anschauung über Mithra als Mittler weiss das Avesta nichts, wenn es ihn auch mit dem Lichte, wie erwähnt, in Zusammenhang bringt. Wohl aber erscheint Mithra darin in religiös-ethischer Beziehung in dieser Eigenschaft. Vor allem deutet schon sein Amt »Hoherpriester« darauf hin. Dann »steht bei ihm die Entscheidung für das gute Gesetz« [2]). Auch wird er der Geber der vorzüglichsten materiellen und geistigen Güter: des Lebens, der Kinder, der Heerden, des Wachsthums, der Herrschaft, des Wunsches, der Heiligung genannt [3]).

1) Abhandlung f. d. Kunde d. Morgenl. I. B. S. 56. — 2) Kh.-Av., 26, 64. — 3) Ebend. 65.

Ferner wird er angerufen, er solle auf Erden erscheinen zum Heile der Menschen: »Möge er zu uns kommen zum Schutze, möge er zu uns kommen zur Freude, möge er zu uns kommen zur Erfreuung, möge er zu uns kommen zur Erbarmung, möge er zu uns kommen zur Heilung, möge er zu uns kommen zum Siege, möge er zu uns kommen zur Zubereitung, möge er zu uns kommen zur Heiligung, der starke, anstürmende, preiswürdige, anbetungswürdige, nicht zu belügende, hin zur bekörperten Welt insgesammt: Mithra, der weite Triften besitzt« 1).

Er ist es, der den Menschen Verzeihung gewährt 2). Er rettet den Menschen aus der Angst und dem Verderben 3). Er ist der Beschützer der Verträge, weshalb er auch beim Eide, wie Xenophon berichtet, angerufen wurde: μὰ τὸν Μίθρην 4). Endlich erscheint er auch als Mittler beim Gericht, das über die Seelen der Verstorbenen abgehalten wird: »Und wenn auf die Berge mit reinem Glanze der siegreiche Mithra sich setzt, und die glänzende Sonne aufgeht, dann führt der Daeva, Vîzaresho mit Namen, o heiliger Zarathustra, die Seele gebunden, die sündlich lebende der schlechten, die Daevas verehrenden Menschen. Zu den Wegen, welche von der Zeit geschaffen sind, kommt, wer für das Gottlose und wer für das Heilige ist. An die Brücke Cinvat (kommt er), die von Ahura-Mazda geschaffene, wo sie das Lebensbewusstsein und die Seele um den Wandel fragen, den geführten in der mit Körpern begabten Welt« 5). Auch wird Mithra ausdrücklich der »gerechte Richter« genannt 6).

1) Ebend. 5. — 2) Ebend. 140. — 3) Ibid. 22. — 4) Cyrop., VIII, 5, 53. — 5) Vd. 19. — 6) Kh.-Av., 8, 3.

§. 4.

Besassen die alten Perser die Idee eines Mittlers, so verrathen sie auch schon in der ältesten Zeit die Hoffnung auf einen zukünftigen Erlöser. Sein Name ist nach dem Avesta Çaŏshyaṅç, d. h. Helfer [1]). Er wird kommen von Osten her und die Macht des Bösen brechen, weshalb er auch der »siegreiche« heisst. Die Welt wird durch ihn vorwärts gehen und aus ihrem alternden Zustand neu verjüngt werden. Er gründet ein »Reich nach Wunsch« d. i. ein Reich des Glückes und Friedens und bringt Unsterblichkeit den Menschen. Durch ihn endlich werden die Todten auferstehen. Die betreffenden Avestastellen lauten: »Es benachrichtigte Zarathustra den Ağra-mainyus: Uebles wissender Ağra-mainyus! Ich will schlagen die Schöpfung, die von den Daevas geschaffen ist; ich will schlagen die Naçus, welche die Daevas geschaffen haben. Ich will schlagen die Pari, welche man anbetet (?), bis dass geboren Çaŏshyaṅç, der siegreiche, aus dem Wasser Kançaŏya, von der östlichen Gegend, von den östlichen Gegenden« [2]). —

»Die starke, königliche Majestät, die von Mazda geschaffene, preisen wir, die viel erlangende, in der Höhe wirkende, heilsame, glänzende, mit Kräften versehene, die gesetzt ist über die übrigen Geschöpfe, welche sich hing an den siegreichen Çaŏshyaṅç und an die anderen Freunde, damit er mache die Welt vorwärts gehend, nicht faul, immer lebend, immer nützend, ein Reich nach Wunsch, damit die Todten auferstehen mögen, damit komme

1) Das Wort Çaŏshyaṅç ist das part. fut. von çu nützen, also = der nützen werdende, der Helfer. Spiegel, Avesta I, S. 244, Anm.
2) Vd. 19, 16—20.

Unsterblichkeit für das Lebendige und die Welt sich fördert nach Wunsch«[1]).

Hier haben wir also ganz deutlich die Idee von einem zukünftigen Erlöser ausgesprochen, der die Welt regeneriren werde.

§. 5.

Als das dritte himmlische Wesen, das in innigster Beziehung zu Ahura-Mazda und Mithra steht und durch die ihm beigelegten Attribute vor den übrigen hervorragt, kennt das Avesta den »heiligen Çraŏsha«[2]). Zarathustra preist die Drei als die ersten Verehrungswürdigen wie folgt:

»Ich preise Ahura-Mazda, den Schöpfer der reinen Schöpfung.

Ich preise den Mithra, der ein grosses Gebiet hat, den siegreichen, den glänzendsten der Siegreichen, den siegreichen der Siegreichen.

Ich preise Çraŏsha, den heiligen, wohlgewachsenen, der eine Waffe in den Händen hält gegen den Kopf der Daevas[3]).«

Diese Zusammenstellung der Drei im Bunde: Ahura-Mazda, Mithra und Çraŏsha kehrt öfter wieder[4]). Das stereotype Beiwort für Çraŏsha ist der »Heilige«[5]). Seine besonders nahe Beziehung zu Gott Ahura-Mazda zeigt das

1) Kh.-Av. 35, 89. Die späteren Perser fügten zu diesem einen erwarteten Erlöser, den allein das Avesta kennt, noch zwei andere hinzu: Oschédar-bâmi und Oschédar-mâh.

2) Der Name stammt aus der Wurzel çrush, einer Erweiterung von çru, hören; çraosha heisst also zunächst hören und in übertragener Bedeutung »Gehorsam«. Spiegel, l. c. III, p. XXVI.

3) Vd. 19, 51—54.

4) Z. B. Yç. 17, 26, 28.

5) Vd. 18, 48. 51. 78. 83. 84. — 19, 53. Yç. 17, 28. Vsp. 12, 18.

Prädikat »der ahurische« an, das ihm gegeben wird[1]). Oefter heisst es von ihm, sein Körper sei das Mańthra[2]). Nun ist aber das Mańthra dem Avesta gemäss »die Seele (der Geist) des Ahura-Mazda«[3]) und in zweiter Linie auch das aus dem Geiste Gottes entsprungene »heilige Gesetz«. Demnach wäre also der Körper des Çraŏsha offenbar ein geistiger Körper, nämlich die Seele (der Geist) des Ahura-Mazda selbst. Nach all dem glaube ich als Vermuthung aussprechen zu dürfen: die Altperser haben in dem heiligen Çraŏsha den Geist des Ahura-Mazda als eine eigene göttliche Subsistenz, oder als ein besonderes persönliches Wesen verehrt. Ist diese Vermuthung richtig, wie ich nach dem obigen annehmen zu dürfen glaube, dann besässen wir in dem heiligen Çraŏsha einen Anklang an den »heiligen Geist« der Offenbarung.

Wie Mithra zuerst das Haomaopfer darbrachte, so opferte Çraŏsha zuerst von allen Geschöpfen mit zusammengebundenem Bareçma[4]): »Khshnaotra[5]) zum Preis, zur Anbetung, Befriedigung und Lob des heiligen Çraŏsha, des starken, dessen Leib das Mańthra, dessen Waffe erhoben ist, des ahurischen! den Çraŏsha, den heiligen, wohlgewachsenen, siegreichen, den Förderer der Welt, den reinen, Herrn des Reinen, preisen wir, welcher zuerst unter den Geschöpfen des Ahura-Mazda mit zusammengebundenem

1) Yç. 4, 50. 56, 1.

2) Vd. 18, 33. Yç. 4, 50 und sonst öfter.

3) Vd. 19, 48. Yt. 13, 80, 81.

4) Bareçma ist ein Bündel von Baumreiser, die unter verschiedenen Ceremonien von Datteln, Granaten und Tamarisken abgeschnitten und vom Priester mit Weihwasser (Zaŏthra) besprengt, beim Opfer in der Hand gehalten wurden.

5) Ein gewisses Gebet.

Bareçma opferte dem Ahura-Mazda; opferte den Amesha-çpentas, opferte dem Schützer und Erhalter, welche schufen alle Geschöpfe. Wegen seines Glanzes, wegen seiner Majestät, wegen seiner Stärke, seiner Sieghaftigkeit, wegen seines Opfers für die Yazatas will ich ihn preisen mit hörbarem Preise« [1]).

Auch durch seine Beziehungen nach aussen ist Çraŏsha mit Mithra am nächsten verwandt. Er führt siegreich den Kampf gegen die Dämonen, besonders gegen deren Haupt Ağra-mainyus und Aeshma [2]), gegen die Köpfe der Daevas die Waffe haltend [3]). — Für die Menschen ist er der erste Lehrer des Gesetzes [4]), das ihm Ahura-Mazda gelehrt hat. Er ist der Bringer des Friedens für die Welt [5]) und wie Mithra der Bewahrer der Verträge [6]). Auch er wird angerufen zur Erde zu kommen und die Menschen zu beschützen: »Möge der siegreiche, heilige Çraŏsha zu uns kommen, uns zu beschützen« [7]), nämlich vor der Macht des Bösen; denn er ist der »Höchste und Hilfreichste in der Reinheit« [8]). — Ein Feind und Rächer der Sündigen und Schlechten [9]), erscheint er auf der anderen Seite als Freund der Armen [10]). Endlich zeigt er den Seelen der Verstorbenen den Ort Ahura-Mazda's, den Himmel [11]).

Ueberblicken wir die Hauptmomente des über Ahura-Mazda, Mithra und Çraŏsha Gesagten, so wird vielleicht der Gedanke nahe liegen, dass schon im Avesta eine Art göttlicher Trias sich finde. Zudem haben auch einige Stellen dieses heiligen Buches das Merkwürdige,

1) Yç. 56, 1—8. — 2) Yt. 11, 15. — 3) Vd. 19, 53. — 4) Yç. 56, 10. 2. Yt. 11, 14. Kh.-Av. 27, 14. — 5) Kh.-Av. 27, 15. — 6) Yt. 11, 14. Kh.-Áv. 27, 14. — 7) Yç. 56, 1. 9. — 8) Ibid. 1, 11. — 9) Vd. 19, 138. Yç. 56, 7. 2. — 10) Yç. 56, 4. 2. — 11) Yç. 28, 5.

dass Ahura-Mazda mit der Mehrzahl in der Person angeredet wird, während (wenigstens in einem mir bekannten Falle) das Zeitwort im Singular steht. Hören wir: »Der ich mich euch nähere, o Ahura-Mazda, mit guter Gesinnung, gib mir für diese beiden Welten, die körperliche wie die geistige, Gaben, aus der Reinheit stammende, welche fröhlich machen im Glanze«[1]). Prof. Spiegel meint zwar, dieser Plural beziehe sich auf die Amesha-çpentas, zu denen Ahura-Mazda als ihr Herr gleichfalls gerechnet werde. Allein dem dürfte doch der Wortlaut widersprechen, indem hier direkt ausdrücklich nur Ahura-Mazda angesprochen wird, während anderntheils das Zeitwort im Singular steht, welches, wenn wirklich jene mitgemeint wären, doch sicherlich im Plural stehen müsste. Hier haben wir also eine ähnliche Stelle, wie in der mosaischen Genesis I, 1, wo Elohim (die Mehrzahl) als Subject mit dem Verbum im Singular verbunden ist: »Im Anfang schuf Elohim (d. h. die Götter) Himmel und Erde.« —

Auch ist der obige Fall, wo Ahura-Mazda in der Mehrzahl angeredet wird, nicht allein stehend, in noch anderen Stellen geschieht dasselbe wie: »Gebet, o Ahura-Mazda diesem als Hilfe den Asha und den Khshathra«[2]). Desgleichen in V. 11: »ihr, o Mazda, gewähret Grösse um Grösse, Ahura möge uns verlangen wegen unserer Freundlichkeit gegen euch[3]).«

Nun liegt es mir aber sicherlich ferne, zu behaupten, als hätte Zarathustra oder die sonstigen Verfasser des Avesta eine klare Anschauung von einer Dreiheit der göttlichen Personen in der Einheit gehabt, so wenig man eine

1) Yç. (Gâthâs I) 28, 2. — 2) Yç. 29, 10. — 3) Ibid. 11.

solche dem Verfasser der Genesis zuschreiben wird. Aber wie in jener angezogenen Stelle des mosaischen Berichtes eine gleichsam instinctive Ahnung der Trinität erkannt wird, so dürfte dasselbe auch hier Platz greifen.

Viertes Kapitel.

Ueber das Paradies. — Der Baum des Lebens. — Die Schlange des Unheils. — Der Ursprung der Sünde. — Die Fluth. — Arche.

§. 1.

Es muss für den Forscher auf religions-geschichtlichem Gebiete sowie für den Ethnologen von grösstem Interesse sein, zu entdecken, dass die ältesten Culturvölker nicht blos in den dogmatischen Grundanschauungen, sondern auch in den primitiven religiös-historischen Thatsachen im wesentlichen übereinstimmen. Dadurch werden sie erst zu geschichtlich bezeugten Ereignissen, indem ein Volk das andere bestätigt.

Wir kommen also nun an die Frage, was weiss das Avesta oder Altpersien von den ersten Zuständen der Erde und der Menschen, von dem Ursprunge der Sünde und dem, was damit zusammenhängt?

Gleich auf der ersten Seite des Avesta im Anfangskapitel des Vendidad lesen wir:

»Es sprach Ahura-Mazda zu dem heiligen Zarathustra: ich schuf, o Zarathustra, einen Ort, eine Schöpfung der Anmuth, wo nirgends geschaffen war eine Möglichkeit (zum Nahen). Denn hätte ich nicht, o heiliger Zarathustra, geschaffen einen Ort, eine Schöpfung der An-

muth, wo nirgends geschaffen war eine Möglichkeit (zum Nahen), so wäre die ganze mit Körper begabte Welt nach Airyana-vaêjo gegangen. Einen ersten und besten der Orte und Plätze habe ich geschaffen, ich, der ich Ahura-Mazda bin, das Aryana-vaêja der guten Schöpfung« [1]).

Und später wird diese erste Wohnung »die schöne, glänzende, sehenswürdige« genannt [2]).

Wir ersehen aus diesen Stellen, dass nicht blos die Erde und, wie wir früher gefunden haben, auch der Himmel und die ihn bevölkernden Wesen als eine in der Zeit geschehene Schöpfung des Ahura-Mazda betrachtet wurde, sondern auch, dass der Anfangszustand der Erde ein überaus vollkommener, glücklicher, kurz paradiesischer war, — »eine Schöpfung der Anmuth«. Und zwar hat Gott, wie wir bereits hörten, das Alles in's Dasein gerufen »durch die Macht seines Verstandes und seiner Weisheit [3]).« Da war »kein kalter Wind noch Hitze, keine Auflösung, kein Tod« [4]), was aber später, wie wir bald sehen werden, anders wurde.

In diesem »Ort der Anmuth« brachte Ahura »viele nützliche, heilsame Bäume« hervor, in deren Mitte den Garŏkerĕna [5]). Die persische Huzwaresch-Uebersetzung des Avesta erklärt ausdrücklich nach der Tradition diesen Garŏkerĕna als »weissen Haoma« oder als Baum des Lebens und zwar sowohl des physischen als besonders des geistigen Lebens. Unter dem Haoma, der mit dem indischen Soma identisch ist, verstehen die Perser zunächst eine Pflanze, deren Saft zu dem so heilsam betrachteten Opfertranke (ebenfalls Haoma genannt) bereitet wurde.

1) Vd. 1, 1—7. — 2) Vd. 22, 3. — 3) Yt. 1, 38. — 4) Vd. 2, 16. — 5) Vd. 20, 15—18.

Dieser ist »heilbringend und für die Seele am sichersten, verleiht Gesundheit und Kraft«[1]), verleiht Stärke gegen die diabolischen Mächte und die schlechten Menschen[2]); sein Genuss macht unsterblich. Denn es heisst im Bundehesch (fol. 119 vso. I, 1): »Nahe bei diesem Baume (nämlich dem Jat-bés) wächst der weisse Hom, in der Quelle Arduisur, jeder, der ihn isst, wird unsterblich.« Und nach derselben Parsenschrift (fol. 108. vso. I, 12 ff.) ist es eine Eidechse (Schlange), welche Ağra-mainyus (Satan) eigens zur Vernichtung des weissen Hom geschaffen hat[3]).

Die Menschen lebten anfangs in einem glückseligen Zustande, frei von Müheseligkeiten und Krankheiten, frei vom Tode[4]). Ja ihr primitiver Zustand wurde derart übernatürlich gedacht, dass sie in jener paradiesischen Zeit gar nichts gegessen haben, wie es am Ende aller Dinge wieder der Fall sein werde[5]).

Der Träger dieses goldenen Zeitalters war Yima[6]). Er wird der »glänzende, schöne, mit guter Versammlung versehene, ja das majestätischste der Wesen« genannt, (wegen seiner Reinheit) kann er am meisten unter den Menschen die Sonne ansehen[7]). Also in körperlicher Beziehung repräsentirt er den vollkommenen Menschen; aber auch in geistiger: »Mit ihm als dem ersten von den Menschen hat Ahura-Mazda sich unterhalten«, ihm hat sich Gott zuerst geoffenbart und das heilige Gesetz gelehrt[8]). Aber er wollte nicht der Lehrer und Verkünder des Gesetzes

1) Yç. 9, 50. 53. 56. — 2) Ibid. 58, 59. — 3) Spiegel, Avesta I. B. p. 256, Anmerkung. — 4) Vd. 2, 16. — 5) Bundehesch cap. 31 init. — 6) Der persische Yima ist offenbar identisch mit dem altindischen Yama, der nebst seiner Schwester Yamî als das erste Menschenpaar nach dem Ṛigveda betrachtet wurde. — 7) Yç. 9, 13. 14. — 8) Vd. 2, 5.

für die Menschen sein, sondern lieber der »Schutzherr, Ernährer und Aufseher« der Erde. Unter seiner Herrschaft bestand eine Zeit lang in der Natur unversiegliches Wachsthum, Ueppigkeit und Fruchtbarkeit; die Mutter Erde spendete mit vollen Händen ihre Glücksgüter in Hülle und Fülle [1]). In immer grüner Jugend lebten damals die Menschen friedlich dahin, in unmittelbarem Umgange mit Gott und seinen himmlischen Genien [2]). Nicht nagte Krankheit an ihren Gliedern, noch breiteten sich über ihre Häupter die schwarzen Schatten des Todes: sie besassen die Prärogative der Unsterblichkeit.

»Unter seiner Herrschaft waren Menschen und Vieh unsterblich, nicht vertrocknend Wasser und Bäume, die essbare Speise unversiegbar. In der weiten Herrschaft des Yima gab es nicht Kälte, nicht Hitze, nicht Alter, nicht Tod, nicht den Neid, den von den Daevas geschaffenen, Vater und Sohn schritten einher, 15jährig dem Gesichte nach, ein jeder von beiden, so lange als herrschte der mit guter Herrschaft versehene Yima, Sohn des Vivaghâo« [3]). Doch da trat eine gewaltige Aenderung ein. Ag̃ra-mainyus schuf »eine Opposition gegen die Schöpfung der Anmuth« Ahura-Mazda's [4]).

§. 2.

Ag̃ra-mainyus ist der absolute Gegensatz zu Ahura-Mazda, der reinen Gottheit. Wie aber Ag̃ra-mainyus dazu gekommen ist, darüber äussert sich das Avesta nicht. Man nimmt deshalb gewöhnlich an, die Perser betrachteten ihn als ein von Ewigkeit her, aus und durch sich selbst

1) Vd. 2, 21 ff. — 2) Vd. 2, 42—46. — 3) Yç. 9, 15—21. — 4) Vd. 1, 4. Ag̃ra-mainyus, später Âharman, Ahriman genannt, bedeutet dem Namen nach »der schlagende Geist«.

existirendes böses Princip. Doch ist nirgends im Avesta das ausdrücklich gesagt, sondern es führt ihn einfach beim Berichte über die Schöpfung als bestehendes Wesen ein und leitet von ihm alles Böse in der Welt ab. Darnach wäre noch immer die Möglichkeit offen gelassen, dass Ağra-mainyus ursprünglich in einem guten Zustande geschaffen worden wäre und erst später gefallen sei.

Als »der schlechteste Geist« [1]) steht er an der Spitze eines mächtigen Reiches von bösen Geistern, Daevas genannt und heisst deshalb ausdrücklich »der Daeva der Daevas« [2]). Mit diesen stehen in Verbindung andere böse Wesen, gleichsam die Helfeshelfer jener auf Erden, die Drujas. Die gemeinsame Wohnung dieser Dämonen bildet die Hölle, der »Ort der Finsterniss«, der »allerschlechteste Ort voll Leiden« [3]).

»Die Daevas gehen zur Hölle wie glühendes Eisen zerfliessend« [4]).

Als die erste oppositionelle That des Ağra-mainyus auf Erden bezeichnet das Avesta die Hervorbringung einer »grossen Schlange« [5]). Dahâka genannt, wird sie als ein Ungethüm mit drei Köpfen, drei Rachen, sechs Augen und tausend Kräften geschildert. Thraetaonô war der erste, der den Kampf mit derselben unternahm; er entspricht dem indischen Trita, von dem wir früher gehört haben. Die betreffende Avestastelle lautet:

»Thraetaonô schlug die Schlange Dahâka, welche drei Rachen, drei Köpfe hatte, sechs Augen, tausend Kräfte. Die sehr kräftige, von den Daevas abstammende Druj, die arge für die Welten, die schlechte, welche als die kräftigste Druj hervorgebracht hatte Ağra-mainyus hin zu der

1) Yç. 30, 6. 32, 13. — 2) Vd. 19, 1. — 3) Vd. 3, 119. — 4) Vd. 3, 110. — 5) Vd. 1, 8.

mit Körper begabten Welt, zum Verderben für das Reine in der Welt«[1]).

Spiegel und andere Forscher meinen nun, dass dieser Kampf des Thraetaonô mit der Schlange Dahâka, der sich auch im Veda findet, ursprünglich sich auf eine Naturerscheinung bezogen habe. Das kann man wohl zugeben, aber dass das Avesta zugleich eine ethische Bedeutung damit verband, geht schon daraus hervor, dass diese Schlange in der angezogenen Stelle die »schlechte«, »zum Verderben für das Reine in der Welt« genannt wird. Dazu kommt noch, dass das physisch, sowie in noch höherem Grade ethisch böse Princip Ağra-mainyus selbst geradezu »die Schlange« heisst[2]). Noch mehr: er ist »der Lügner«[3]) von Anbeginn und der »Betrüger der Sterblichen«[4]). Durch ihn ist das Verderben in die Welt gekommen[5]). Vor Allem hat die Sünde in ihm ihren Ursprung: so hat er in erster Linie den »Zweifel«, den Unglauben in den Menschen hervorgerufen[6]); dann »Trägheit und Armuth« auf die Erde gebracht[7]); ferner die Menschen zu »schlechten, unsühnbaren Handlungen, z. B. der Knabenliebe« verführt[8]), die Yâtussünden, d. s. Mordthaten verursacht[9]), u. s. w. Durch ihn erst kamen die Krankheiten und Leiden in die anfangs vollkommene, glückliche Welt[10]). Während vorher Unsterblichkeit herrschte, hat durch Ağra-mainyus der Tod erst auf Erden eine Stätte gefunden, weshalb ihm das stehende Beiwort »der voll Tod ist« beigelegt wird[11]). Gegen diesen Urheber alles Uebels muss der gute Mensch stets protestiren und kämpfen; deshalb heist es im Avesta: »Ich bekämpfe die Krankheit, ich be-

1) Yç. 9, 25—28. — 2) Vd. 22, 5. 6. — 3) Yç. 31, 12. — 4) Vd. 19, 4. — 5) Vd. 1, 4. — 6) Vd. 1, 28. — 7) Ibid. 32. — 8) Ibid. 44. — 9) Ibid. 52. — 10) Vd. 22, 6. — 11) Vd. 1, 7 u. ö.

kämpfe den Tod, ich bekämpfe das Leiden, ich bekämpfe das Fieber, ich bekämpfe die schlechte Fäulniss, den Schmutz, den Ag̃ra-mainyus geschaffen hat an diesem Körper der Menschen[1]).« —

Die Träger des goldenen Zeitalters und der Repräsentant der ersten Menschheit aber, Yima ist dieser Aufgabe nicht nachgekommen. Sein Ungehorsam gegen Gott zeigte sich schon, als Ahura-Mazda ihm den Auftrag gab, sein heiliges Gesetz den Menschen zu verkünden:

»Ich sprach zu ihm, o Zarathustra, der ich Ahura-Mazda bin: gehorche mir, o Yima, schöner, Sohn des Vivag̃hâo, als Erinnerer und Träger für das Gesetz.

Darauf entgegnete mir Yima, der schöne, o Zarathustra: nicht bin ich der Schöpfer, nicht der Lehrer, nicht der Bedenker, nicht der Träger für das Gesetz. Dann sprach ich zu ihm, o Zarathustra, der ich Ahura-Mazda bin: wenn du mir nicht gehorchen willst, Yima als Erinnerer und Träger des Gesetzes, dann breite meine Welten aus, dann gehorche mir als Schutzherr, Ernährer und Aufseher der Welten«[2]). Diesem Auftrag kam dann Yima nach und es herrschte der oben beschriebene paradiesische Zustand auf der Erde.

Aber später fiel Yima durch Stolz und Selbstüberhebung in die Sünde, Ahura-Mazda verliess ihn und er wurde getödtet[3])? Die bisherige Prärogative der Unsterblichkeit war mit ihm für die Menschheit dahin. Damit stimmt auch die Ueberlieferung nach dem Schâhnâme Firdosi's überein.

1) Vd. 20, 23. 24. — 2) Vd. 2, 7—14. — 3) Spiegel, Avesta II. B. p. 70. Auch nach dem Mînokhired war Yima ursprünglich unsterblich geschaffen, wurde aber durch die Sünde sterblich.

§. 3.

Doch vor dem Untergange Yima's bringt das Avesta noch zwei bemerkenswerthe Thatsachen mit ihm in Verbindung, nämlich das Hereinbrechen eines grossen winterlichen Regens und die Gründung einer Schutzstätte für ihn und die Seinigen.

Hören wir hierüber den wörtlichen Bericht:

»Es sprach Ahura-Mazda zu Yima: Yima, schöner, Sohn des Vivaghâo, über die mit Körper begabte Welt möchten die Uebel des Winters kommen, weswegen ein heftiger, verderblicher Winter entsteht. Ueber die mit Körper begabte Welt möchten die Uebel des Winters kommen; weswegen Schnee in grosser Fülle fallen möchte, auf den Gipfeln der Berge, auf den Breiten der Höhen. Von drei (Plätzen) o Yima, gehe (daher) das Vieh hinweg, wenn es ist an den furchtbarsten der Plätze, wenn es ist auf den Gipfeln der Berge, wenn es ist in den Tiefen der Thäler zu den sicheren Wohnungen. Vor diesem Winter hat die Gegend Weide getragen. Vorne fliessen Wasser, hinten ist Aufthauung des Schnees. Wolken, o Yima, möchten zu dem mit Körper begabten Orte kommen, welcher nun die Füsse des grösseren und kleineren Viehes sieht« [1]).

Hieraus ist folgendes ersichtlich:

Erstens dieser merkwürdige Winter setzt das Paradies voraus, denn er folgt in der geschichtlichen Darstellung nach der »Schöpfung der Anmuth«.

Zweitens er ist ein Naturereigniss von grösster Bedeutung, da seiner im Avesta so ausführlich Erwähnung gethan wird, und damit nicht Alles auf Erden seiner Verheerung erliege, er von Gott den Menschen vorausgesagt

1) Vd. 2, 46—60.

wurde, auf dass sie eine schützende Wohnung errichten.

Drittens dieser Winter erscheint nach dieser Darstellung als ein ausserordentlicher Schneefall und eine grosse Fluth, welche nicht blos die Tiefen der Thäler, sondern auch die Gipfel der Berge bedeckt: »Vorne fliessen die Wasser, hinten ist Aufthauung des Schnees und die Wolken stürzen herab zur Erde.« Die späteren Perser nennen ihn auch ausdrücklich »den Regen«.

Aus welchem Grunde er über die Erde hereinbricht, darüber schweigt das Avesta. Nach all dem scheint es mir unzweifelhaft, dass wir hier eine Erinnerung an jene furchtbare Fluth vor uns haben, von der das Alte Testament, sowie die Inder, Babylonier, Assyrer und Aegypter, wie wir später sehen werden, berichten.

Aber auch die Erinnerung an die »Arche« finden wir wieder. Nachdem Gott Ahura-Mazda dem Yima diese fürchterliche Fluth angekündigt, gibt er ihm folgenden Auftrag:

»Daher mache Du einen Umkreis von der Länge einer Reitbahn nach allen vier Winkeln. Dorthin bringe Du den Samen des Viehes, der Zugthiere und des Menschen, der Hunde, der Vögel und der rothen brennenden Feuer. Daher mache Du diesen Umkreis von der Länge einer Reitbahn nach allen vier Winkeln zur Wohnung für die Männer; von der Länge einer Reitbahn nach allen vier Winkeln für die mit Milch versehenen Kühe. Dort sammle das Wasser an zu der Grösse eines Hâthra, dort lass die Vögel wohnen. An dem immerwährenden goldfarbenen (Ort), dessen Speise nie versiegt, dort richte Du Wohnungen ein: Stockwerke, Säulen, Höfe und Umzäumungen. Dorthin bringe Du den Samen aller

Männer und Frauen, welche auf dieser Erde die grössten, besten und schönsten sind. Dorthin bringe den Samen aller Arten Vieh, welches auf dieser Erde das grösste, beste und schönste ist. Dorthin bringe den Samen aller Arten Bäume, welche auf dieser Erde die höchsten und wohlriechendsten sind. Dorthin bringe den Samen aller Speisen, welche auf dieser Erde die süssesten und wohlriechendsten sind. Alles dieses mache paarweise und unversiegbar, bis auf die Männer, die in diesem Umkreis sind. Nicht sei dort Zank, nicht Verdruss, nicht Abneigung, nicht Feindschaft, nicht Bettel und Betrug« [1]).

In dieser Stelle, verbunden mit der unmittelbar vorhergehenden von dem grossen Winter und seinen Alles überfluthenden Wassern, darf man wohl eine Erinnerung an die noachische Arche annehmen. Spiegel hält zwar den beschriebenen Zufluchtsort für einen »Garten«. Allein 1. zwingt zu dieser Fassung nicht der Name, den ihm das Avesta gibt, denn vara bedeutet, wie dieser Gelehrte selbst bemerkt, nur »umgeben«, folglich das Hauptwort nur einen umgebenen Ort. Und 2. passt die Annahme eines Gartens nicht zur Beschreibung; denn es wird ja ausdrücklich von »Wohnungen, Stockwerken, Säulen und Höfen und später von Fenstern und Thüren« gesprochen. Das Alles beweisst, dass hier ein grossartiger Bau geschildert ist, welcher allen Arten der Pflanzen und Thieren sowie den besten Menschen zur Zufluchtsstätte gegen die Fluth dienen sollte.

1) Vd. 2, 61—82.

Fünftes Kapitel.

Ueber Sühne und Gnadenmittel: Glaube; Gebet; gute Werke; Beichte; Opfer.

§. 1.

Wir haben im letzten Kapitel die heiligen Schriften der Altperser mit Rücksicht auf die religionsgeschichtlichen primitiven Thatsachen untersucht und in ihnen eine merkwürdige Uebereinstimmung in den wesentlichen Punkten mit den Ueberlieferungen des alten Testaments gefunden. Wir stehen nun vor der Frage, ob und inwieweit denn auch eine ähnliche Concordanz zwischen dem Avesta und der Offenbarung in den Anschauungen über die Bedingungen und die Mittel des Heiles besteht. Und wir müssen auch diese Frage, wie das Folgende zeigen wird, bejahen.

Wie die Offenbarung so kennt auch das Avesta als erste Bedingung zur Aufnahme in die Religionsgemeinschaft und zur Erlangung des Heils den zweifellosen Glauben an die göttlichen Lehren und das heilige Gesetz, als deren Prophet Zarathustra gilt, gegenüber den falschen Lehren Ağramainyus und seiner Drujas auf Erden. Denn es heisst:

»Wer hier folgsam ist, der wird sich dort mit der Weisheit vereinigen.« — »Lehret die beiden Vollkommenen [1]), welche Mazda den Menschen gegeben hat, von selbst, so viele es sind, die lange Zeit die Schlechten verwunden, Nutzen sind sie für die Reinen, durch sie wird ihnen (nachher) Heil zukommen.

Diese Vollkommenen euch hersagend, die noch nicht gehörten, lehren wir die Worte gegen Die, welche mit den

1) Unter »den beiden Vollkommenen« wird nach der Tradition immer Avesta und Zend, d. h. die heiligen Schriften und die mündliche Ueberlieferung verstanden. Spiegel, Avesta II, S. 120, Anm.

Lehren der Drujas die Welt des Reinen vernichten, also das Beste für die, welche ihr Herz dem Mazda übergeben. Wenn an dem, was nicht mit den Augen wahrgenommen werden kann, zweifellos festhält der Gute, so kommt er zu euch allen, da erlangt er den Ahura-Mazda, den Herrn dieser Güter aus der Reinheit, durch die wir leben[1].«

Jeder, der Anspruch macht, ein Anhänger Ahura-Mazda's zu sein, muss diesen Glauben durch Herz, Mund und That bekennen. Das persische Glaubensbekenntniss lautet nach seiner älteren Form: »Ich vertreibe die Daevas, ich bekenne mich als ein Zarathustrischer, als ein Vertreiber der Daevas, Anhänger der Lehre Ahura's, als ein Lobsinger der Amesha-çpentas, als ein Preisender der Amesha-çpentas. Dem Ahura-Mazda, dem guten, mit vieler Weisheit begabten, bringe ich alles Gute dar, dem reinen, reichen, majestätischen; welches immer die besten Güter sind, ihm, dem die Kuh, dem die Reinheit gehört, von dem das Licht stammt, der Glanz, der von den Lichtern unzertrennlich ist. Die Çpenta-ârmaiti, die gute, wähle ich, sie möge mir gehören. Durch mein Preisen will ich das Vieh retten vor Diebstahl und Raub; fernhalten Schaden und Bedrängniss der mazdayaçnischen Clam. Ich gewähre den Himmlischen freien Gang, Wohnung nach Wunsch, damit sie auf dieser Erde mit dem Vieh[2]) wohnen mögen u. s. w.«[3]).

Das spätere Credo hat folgenden Wortlaut: »Ich glaube

1) Yç. 30, 9 ff. 31, 1–3.

2) Schon aus dieser Stelle sowie aus vielen andern des Avesta, nach denen dem Vieh unter den irdischen Besitzthümern die höchste Bedeutung beigemessen wird, erkennt man das hohe Alter des Avesta, indem es noch ganz primitive gesellschaftliche Verhältnisse voraussetzt. Auch werden im Avesta noch keine Städte erwähnt.

3) Yç. 13, 1 ff.

an das Dasein, die Reinheit und Unzweifelhaftigkeit des guten mazdayaçnischen Glaubens und an den Schöpfer Ormazd [1]) und die Amschaspands, die Forderung der Rechenschaft und an die Auferstehung und den neuen Leib. In diesem Glauben bleibe ich und bekenne die Zweifellosigkeit desselben, sowie ihn Ormazd dem Zartuscht mitgetheilt hat Alle Arten von Sünden, von denen im Gesetze die Rede ist und die ich gethan habe, von der kleinsten an bis zu den drei Çraoshô-caranas, bis zu unzählbaren Sünden, welche von mir gedacht, gesprochen, gethan worden sind, bereue ich mit Worten und Werken u. s. w.« [2]).

Bevor das Alter der hinreichenden Vernunft erreicht war, wurde und wird der Perser nicht in die Gemeinschaft der Mazdayaçnier aufgenommen. Die Aufnahme geschah nach vorausgegangenem Unterricht in den nothwendigsten Heilswahrheiten früher im 15., später im 8. oder 7. Jahre unter einer gewissen Feierlichkeit, nämlich dem Anlegen eines Gürtels, Kosti genannt. Nachdem einmal diese Ceremonie vorgenommen war, durfte der Perser, ohne sich schwerer Sünde schuldig zu machen, diesen heiligen Gürtel nicht wieder ablegen, ausser des Nachts auf seinem Lager. Diese Vorschrift ist für Männer wie für Frauen gleichbindend. Der Kosti soll das Symbol eines geistigen Bandes sein, welches sämmtliche Mazdayaçnier umschlinge, und der Träger desselben nehme Theil an den guten Werken, die überall von den Gläubigen gethan werden [3]). (Also ähnlich wie die christliche »communio sanctorum«). Und von der Zeit an, wo das Kind den Gürtel trägt, muss es sich auch einen Schutzpatron unter den Yazatas (Engel)

1) D. i. bekanntl. Ahura-Mazda. — 2) Kh.-Av. 46, 28. — 3) Vgl. Kh.-Av. 51, 3.

und einen geistlichen Rathgeber unter den Priestern aussuchen[1]).

§. 2.

Als eine weitere Bedingung zur Erlangung des Himmels galt den Persern die pünktliche Beobachtung der heiligen Gebote, besonders die Bewahrung vor Verunreinigung und die Erhaltung des Feuers, worüber der Vendidad einen ganzen Codex von Vorschriften gibt. Unter den Pflichten gegen den Nächsten aber wurde keine höher gehalten als die Wahrheitsliebe. Die Lügenhaftigkeit war und ist noch jetzt bei ihnen streng verpönt. Das hat schon Herodot bezeugt: »αἴσχιστον δὲ αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι νενόμισται, δεύτερα δὲ τὸ ὀφείλειν χρέος, πολλῶν μὲν καί ἄλλων εἵνεκα, μάλιστα δὲ ἀναγκαίην φασὶ εἶναι τὸν ὀφείλοντα καὶ τι ψεῦδος λέγειν«[2]). Desgleichen Plutarch: »καὶ τοὶ Πέρσαι γε τὸ ψεύδεσθαι δεύτερον ἡγοῦνται τῶν ἁμαρτημάτων πρῶτον δὲ τὸ ὀφείλειν« etc. Ganz besonders aber ist es der Bruch eines Vertrags, der als eine der grössten Sünden für ganz unsühnbar gilt, wenn es nicht gelingt, den Beleidigten zu versöhnen. Ein solches Verbrechen heisst Mythrasünde, weil dem Mithra nach ihrer Ansicht, wie wir schon gesehen haben, die Aufsicht über die Verträge zukam. Daher ihre so grosse Scheu vor Eidschwüren. Die Rede des reinen Mannes soll nur ja und nein sein[3]).

Auch das Almosengeben ist als eine heilige Pflicht von den Persern betrachtet worden und wird für sehr verdienstlich gehalten[4]).

1) Spiegel, Avesta II, p. XXI. — 2) Herodot I, 183. — 3) Man meint da wirklich Christus zu hören: »Eure Rede sei ja, ja, nein, nein.« — 4) »Si pascis esurientes pietatis caussa, hoc modo multum meritum reportabis, modo boni nominis fuerint, non autem peccatores qui de cibo tuo comederint.« So in einer späteren Perserschrift, nämlich im Sad-der P. XXI. Spiegel, l. c. II, p. LVIII.

Was nun die Sühnemittel betrifft, um die begangenen Fehler wieder gut zu machen, so kannten schon die alten Perser als solche: gute Werke, die Reue und die Beichte. Zu den guten Werken rechneten sie das Gebet, die Todtenopfer, das Almosengeben, ganz besonders aber das Töden schädlicher Thiere, um dadurch dem Ağramainyus, der dieselben hervorbrachte, entgegenzuarbeiten. Durch solche gute Handlungen können nach ihrer Ansicht die Sünden wieder aufgewogen werden. Denn sie waren des Glaubens, ganz wie später auch im Christenthum sich eine ähnliche Anschauung bildete, dass nach dem Tode eines Menschen alle seine Thaten auf einer grossen Wage abgeschätzt werden, und je nachdem die guten oder schlechten überwiegen, geht die Seele in den Himmel oder in die Hölle ein[1]).

Aber gewiss merkwürdig ist, dass wir bei ihnen als Sühnmittel auch die Beichte finden. Der Name dafür ist paitita, woraus später das Patet entstand. Die Beichte muss wo möglich vor einem Destûr (Priester) geschehen; er allein hat die betreffende Busse aufzulegen. Eigentlich soll jeder Perser vor dem Schlafengehen den Patet beten. Es gibt besondere Formularien dazu. Wir lassen hier ein Fragment eines solchen Patet folgen: »Alle Sünden bereue ich. Alle bösen Gedanken, Worte und Werke, die ich in der Welt gedacht habe, — Gedanken, Worte und Werke, körperliche, geistige, irdische und himmlische bereue ich in eurer Gegenwart, ihr Gläubigen, — o Herr verzeihe durch die drei Worte[2]). Ich bekenne als ein Mazdayaçna, ein zarathustrischer, Gegner der Daevas, dem Glauben an Ahura-Mazda zugethaner zum Preis, Anbetung

1) Spiegel, l. c. p. LIX.
2) D. i. mit Gedanken, Worten und Werken.

Zufriedenstellung und Lob. Dem Çraosha, dem heiligen, starken, dessen Leib der Mańthra ist, dem mit starker Waffe versehenen, ahurischen: Khshnaothra zum Preis, Anbetung, Zufriedenstellung und Lob. Wie es des Herrn Wille ist, sage mir es der Zaota (der Priester), also verkündet der Herr, der Reine aus Heiligkeit. Der Wissende spreche:

»Ich preise alle guten Gedanken, Worten und Werke durch Denken, Sprechen und Handeln. Ich verfluche alle schlechten Gedanken, Worte und Werke hinweg vom Denken, Sprechen und Handeln. Ich ergreife alle guten Gedanken, Worte und Werke mit Gedanken, Worten und Werken, d. h. ich vollbringe gute Thaten. Ich entlasse alle schlechten Gedanken, Worte und Werke aus den Gedanken, Worten und Werken, d. h. ich thue keine Sünde.

»Ich gebe euch, die ihr Amesha-çpentas seid, Opfer und Preis mit Gedanken, Worten und Werken, mit dem Herzen, mit dem Leibe, mit meiner eigenen Lebenskraft, Körper und Lebenskraft, was den Namen Ravańn führt. Das ganze Vermögen, das ich besitze, besitze ich in Abhängigkeit von den Yazatas (Engel), d. h. so viel als: wenn sich etwas derart ereignet, wo es geziemt, den Leib der Seele wegen hinzugeben, so gebe ich ihn hin.

»Ich preise die beste Reinheit, ich verjage die Daevas (bösen Geister), für das Gute des Schöpfers Ahura-Mazda bin ich dankbar Ich bereue die Sünde, welche den Charakter der Menschen angreifen könnte; ich bereue die Sünde, die möglicherweise von meiner Geburt an in mir ist und die welche wirklich in mir ist[1].« Nun werden die Sünden im Einzelnen angegeben.

1) So nach der Guzerati-Uebersetzung; das deutet offenbar auf das Bewusstsein von der Erbsünde. — Kh.-Av. 45, 1—4, Patet Âderbât.

§. 3.

Von grossem Interesse ist auch das Opfer, welches die Altperser feierten. Es wurde dargebracht zum Preis, zur Befriedigung und Anbetung Ahura-Mazda's und zur Verehrung seiner Genien. Dem eigentlichen Opfer geht ein Einladungsgebet voraus, in welchem zuerst Ahura-Mazda und dann die Schutzgeister zur Theilnahme angerufen werden, und das mit einem kurzen Glaubensbekenntniss schliesst. Dann beginnt ein neues Gebet, bei welchem der Priester Weihwasser (Zaŏthra genannt) über das Bareçma giesst. Letzteres ist, wie schon früher bemerkt, ein Bündel geweihter Zweige von Datteln, Granaten und Tamarisken. — Hierauf legt er das Bareçma auf den Bareçmahalter und es beginnt das eigentliche Opfer.

Dieses besteht aus Brod und Fleisch, Myazda mit Namen, und aus dem heiligen Haomatranke. Die Opferbrote, welche draonas oder Dûrans heissen, haben eine runde Form und erinnern lebhaft an die Hostien beim katholischen Messopfer. Auf ein solches Brot wird etwas Fleisch gelegt und unter bestimmten Gebeten vom Priester genossen. Ursprünglich scheinen auch die reinen Laien an diesem heiligen Mahle theilgenommen zu haben; denn die betreffenden Einsetzungsworte des Avesta lauten: »Esset, ihr Männer, dieses Myazda, die ihr dessen würdig seid durch Reinheit und Frömmigkeit«[1]. Nach dem Genusse des Myazda beginnt die Darbringung des Haoma.

Der Haoma ist den Persern ein heilkräftiger, heiliger Trank, dessen Saft aus einer gewissen Pflanze bereitet wird. Wie Windischmann nachgewiesen hat, ist er identisch mit dem indischen Soma[2]. Letzterer ist botanisch

1) Yç. 8, 4. — 2) Ueber den Somakultus der Arier. Abhandl. d. I. Cl. d. k. b. Acad. d. W. W. IV, 2.

festgestellt als Asclepias acida, die persische Haomapflanze noch nicht.

Nach den Persern gab es einen zweifachen Haoma: den weissen und gelben, letzterer daher sehr häufig im Avesta mit dem Beiwort »golden« bezeichnet. Vom weissen, dem ursprünglichen, haben wir schon früher gesprochen. Er wuchs am Lebensbaume Garŏkerĕna, der einst in der Mitte des »Ortes der Anmuth« oder des Paradieses stand. Sein Genuss verlieh den ersten Menschen Unsterblichkeit. Mit dem Aufhören des Paradieses ist für den Menschen auch die Lebensquelle des weissen Haoma verschwunden; aber ein Ersatz ist dem Perser in dem gelben Haoma geblieben; und dieser ist es, der beim Opfer verwendet wird. Der Haoma hat also für den Mazdayaçnier einestheils die Bedeutung einer Erinnerung an den paradiesischen Lebensbaum, anderntheils den Werth eines, wenn auch nicht äquivalenten Surrogats für denselben. Ganz ähnlich wie die christlichen Theologen das Abendmahl mit dem Lebensbaum im Paradies in Verbindung setzen.

Das Merkwürdigste bei dem Haoma aber ist, dass die Perser wie die Inder den Soma nicht blos für einen heiligen Opfertrank, sondern auch zugleich für ein göttliches Wesen halten, das in und mit diesem Tranke genossen werde. Aus diesem Glauben entsprang dann die hohe Verehrung desselben und das Vertrauen auf seine ausserordentliche physische, aber noch mehr psychische Heilkraft. Ihm wird vor Allem Anbetung gezollt[1]. Er verleiht Gesundheit des Körpers[2] und Heilkraft für die Seele[3]. Er macht stark gegen die diabolischen Mächte,

1) Yç. 9, 48. — 2) Ibid. 56, 65. — 3) Ibid. 53.

die Daevas und Drujas und gegen die schlechten Menschen[1]). Endlich führt er zum Himmel[2]).

Zum Beweis für das Gesagte hören wir zunächst die Worte des Avesta, nach denen er als ein persönliches göttliches Wesen erscheint: »Heil dir, der du durch eigene Kraft unumschränkter Herrscher bist, o Haoma! Heil dir, der du vieler reinen ausgesprochenen Reden kundig bist. Heil dir, der du nicht herumfragst um die rein gesprochene Rede[3]). Dir hat Ahura-Mazda zuerst gebracht den Gürtel, den mit Sternen besetzten, im Himmel gefertigten nach dem guten mazdayaçnischen Gesetze. Mit diesem umgürtet weilst du auf den Höhen der Berge, um aufrecht zu erhalten die Gebote und Vorschriften des Mańthra. Haoma ist der Herr des Hauses, des Clans, der Genossenschaft, der Gegend durch seine Heiligkeit auch der Herr der Weisheit[4]). Ich rufe dich an wegen der Stärke, wegen des Sieges, wegen des Körpers, als sehr reine Nahrung[5]). Bringe uns hinweg von den Peinigungen der Peiniger, hinweg unseren Geist (von den Peinigungen) der Vergiftenden[6]).

Die andere Stelle, die den Haoma als heilbringenden Trank und zugleich nach seiner persönlichen Seite charakterisirt, lautet folgendermassen:

»Anbetung dem Haoma! Gut ist Haoma, wohlgeschaffen ist Haoma, rechtgeschaffen ist Haoma; gutgeschaffen und heilbringend, mit gutem Körper begabt, recht handelnd,

1) Ibid. 59, 60. — 2) Ibid. 64. — 3) Nach den Perser-Uebersetzungen heisst das so viel als: Du sprichst nur, was Ahura-Mazda dir gesagt hat. — 4) Sollte ihn dieses Prädikat nicht mit Mithra in Beziehung setzen, in dem wir früher eine Ahnung des Logos erkannten? — 5) Daraus geht hervor, dass der Haoma göttliche Person und Nahrung zugleich ist. — 6) Yç. 9, 78—86.

siegreich, golden, mit feuchten Stengeln. Er ist sehr gut, wenn man ihn isst und für die Seele am sichersten.«

»Deine Weisheit, o goldener, preise ich, deine Stärke, deinen Sieg, deine Gesundheit, deine Heilkraft, deine Förderung, deine Vermehrung, deine Stärke am ganzen Leibe, deine Grösse an der ganzen Gestalt, damit ich in der Welt als Herrscher einhergehe, die Peiniger quälend, die Drujas schlagend; damit ich peinigen möge alle die Pein der peinigenden Daevas und Menschen« [1]).

»Um dieses als die erste Gunst bitte ich Dich, o Haoma, der du dem Tode ferne bist; um den besten Ort der Reinen (Paradies), den leuchtenden, mit allem Glanz versehenen« [2]).

Unter weiteren Lobpreisungen und Gebeten zu Haoma, Ahura-Mazda und seinen Genien spinnt sich das Opferceremoniell fort, während dessen ununterbrochen das heilige Feuer brennt, das ein Priester mit wohlriechendem Holze unterhält. Wir haben jedoch für unseren Zweck kein Interesse, die Sache weiter zu verfolgen, sondern bemerken nur noch, dass die auffallende Aehnlichkeit des persischen Myazda- und Haomaopfers mit dem christlichen Messopfer auf der Hand liegt. Schon Rhode hat dies hervorgehoben und Spiegel stimmt dem bei [3]). Man möchte es fast, ähnlich dem Opfer des Königs Melchisedech, von dem das A. T. berichtet, für ein Vorbild des christlichen Abendmahles halten.

Werfen wir zum Schlusse auf das letzte Kapitel einen Rückblick, so wird man einräumen müssen, dass auch in den hier erörterten Punkten die altpersische Religion grosse

1) Yc., 9, 48—60. — 2) Ibid. 64. — 3) L. c. II, p. CXXII.

Reinheit und sittlichen Ernst bekundet und manchfache Anklänge an die christliche Offenbarung bietet.

Sechstes Kapitel.

Lehren über die letzten Dinge: Unsterblichkeit; — Gericht; — Reinigungszustand; — Himmel; — Hades; — Auferstehung.

§. 1.

Nach all dem, was wir bisher von der altpersischen Religion gehört haben, steht zu erwarten, dass auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ihr einen stehenden Glaubensartikel bildet. Ganz deutlich unterschieden die Perser Leib und Seele am Menschen [1]). Beim Tode tritt eine Scheidung beider ein [2]), und indem der Leib zerfällt, kehrt die Seele in die Ewigkeit zu Ahura-Mazda zurück, durch dessen Geist sie geschaffen wurde. Die Unsterblichkeit wird im Avesta geradezu »das Beste für den guten Geist« genannt, wonach die Seele des Reinen sich sehnt: »Der heiligste Himmlische, Ahura-Mazda möge es hören, er, zu dessen Preis gefragt wird vom guten Geist; er möge durch seinen Verstand mich lehren das Beste, er, nach dessen Nutzen alle verlangen die Opferer, welche je lebend waren und es noch sind. Unsterblichkeit ist der Wunsch der Seele des Reinen« [3]).

Für denjenigen, der durch himmlische Thaten ein Freund Ahura-Mazda's ist, ist die Unsterblichkeit ein hohes Geschenk [4]). — Nachdem sie am Anfange als Praerogative der ersten Menschen eine Zeit lang bestanden, aber durch den

1) Vd., 9, 165. — 2) Yst., 22, 17. — 3) Yç., 44, 6, 7. — 4) Yç., 31, 21.

Einfluss des Dämons Ağra-mainyus geschwunden ist, kehrt sie am Ende durch Ahura-Mazda zum Heil für den Reinen wieder zurück [1]).

§. 2.

Auch die Lehre vom Gericht nach dem Tode findet sich im Avesta wiederholt klar ausgesprochen [2]). Ahura hat es geoffenbart, dass er, »der kundig ist durch den besten Geist abrechnen wird mit den Menschen nach dem Tode« [3]). Aber nicht unmittelbar nach demselben erfolgt das Gericht, sondern die Seele hat nach altpersischer Anschauung noch 3 Tage und 3 Nächte durchzumachen; wozu, werden wir bald hören. Erst nach der dritten Nacht, wenn die Morgenröthe aufgeht, erscheint Mithra, der göttliche Mittler, als den wir ihn bereits erkannt haben, und die Seele kommt an die Brücke Chinvat, wo das Gericht über sie gehalten wird. Hat sie es glücklich bestanden, und ist sie als rein befunden worden, dann kommt ihr das Heer der himmlischen Yazatas (Engel) entgegen; diese führen sie zu Vohu-manô, dem ersten der Amesha-çpentas (Erzengel), welcher von seinem goldenen Throne sich erhebt. Endlich gelangt sie zum Throne Gottes Ahura-Mazda und in dessen himmlische Wohnung Garo-nemâna. Die betreffende Avestastelle lautet: »Schöpfer wo sind diese Gerichte, wo gehen diese Gerichte vor sich, wo versammeln sich diese Gerichte, wo kommen die Gerichte zusammen, welche der Mensch der mit Körper begabten Welt für seine Seele ablegt«?

Darauf entgegnete Ahura-Mazda: »Nachdem der Mensch gestorben, nachdem der Mensch hinübergegangen ist, nach dem Weggange wirken (?) die schlechten, Uebles wissenden Daevas. In der dritten Nacht, nach dem Kommen und

1) Yç., 31, 6. — 2) Yç., 31, 14. — 3) Yç., 32, 6.

Leuchten der Morgenröthe, und wenn auf die Berge mit reinem Glanz der siegreiche Mithra sich setzt und die glänzende Sonne aufgeht: dann führt der Daeva, Vîzaresho mit Namen, o heiliger Zarathustra, die Seele gebunden, die sündlich lebende der schlechten, die Daevas verehrenden Menschen. Zu den Wegen, welche von der Zeit geschaffen sind, kommt, wer für das Gottlose und wer für das Heilige ist. An die Brücke Chinvat (kommt er), die von Ahura-Mazda geschaffene, wo sie das Lebensbewusstsein und die Seele um den Wandel befragen, den geführten in der mit Körper begabten Welt. Diese schöne, wohlgeschaffene, schnelle, wohlgewachsene kommt mit Heiligkeit, mit Entscheidung, mit (?), mit Stärke, mit Tugend. Diese bringt die Seelen der Reinen über den Havaberezaiti hinweg. Ueber die Brücke Chinvat bringt sie das Heer der himmlischen Yazatas. Es steht auf Vohu-manô von seinem goldenen Throne. Es spricht Vohu-manô: Wie bist Du, o Reiner hierher gekommen? Aus der vergänglichen Welt zu der unvergänglichen. Zufrieden gehen die reinen Seelen zu Ahura-Mazdas, zu der Amesha-çpentas Thronen, den goldenen, zum Garonemâna, der Wohnung Ahura-Mazdas, der Wohnung der Amesha-çpentas, der Wohnung der anderen Reinen« [1]).

§. 3.

Im Khorda-Avesta hören wir, wo die Seele des Gerechten in den 3 Nächten nach dem Tode sich befindet; dann wird der Gang in die Ewigkeit näher geschildert und der herrliche Zug beigefügt, dass ihr auf diesem Wege die eigenen guten Thaten, die sie im Leben geübt, in Gestalt einer schönen Jungfrau entgegen kommen:

1) Vd., 19, 89—107.

»Es fragte Zarathustra den Ahura-Mazda: Ahura-Mazda, Himmlischer, Heiligster, Schöpfer der mit Körper begabten Welten, Reiner! Wenn ein Reiner stirbt, wo wohnt während dieser Nacht seine Seele? Darauf entgegnete Ahura-mazda: In der Nähe des Kopfes setzt sie sich nieder, die Gâthâ Ustavaiti (ein Gebet) hersagend, Heil für sich erbittend: Heil sei dem Manne, der zum Heile gereicht für Jeden. Nach Wunsch herrschend möge Ahura-Mazda schaffen.« In dieser Nacht sieht diese Seele so viel Fröhlichkeit als die ganze lebendige Welt besitzt [1]).

»Wo wohnt seine Seele die zweite Nacht hindurch? Darauf entgegnete Ahura-Mazda: In die Nähe des Kopfes setzt sie sich u. s. w.« [2]).

Wenn der Verlauf der dritten Nacht sich zum Lichte wendet, da geht die Seele des reinen Mannes, an die Gerüche in den Pflanzen sich erinnernd, vorwärts. Ein Wind kommt ihr entgegengeweht, aus der mittägigen Gegend, aus den mittägigen Gegenden, ein wohlriechender, wohlriechender als die andere Winde. Dann geht sie vorwärts, den Wind aufnehmend, die Seele des frommen Mannes (sprechend): Woher weht dieser Wind, der wohlriechendste, den ich je empfunden habe?

In jenem Winde (?) kommt ihm entgegen sein eigenes Gesetz in Gestalt eines Mädchens, eines schönen, glänzenden, mit glänzenden Armen, eines kräftigen, wohlgewachsenen, schlanken, mit grossen Brüsten, preiswürdigem Körper, eines edlen, mit glänzendem Gesichte, eines fünfzehnjährigen, an Körperwuchs so schön als die schönsten Geschöpfe. »Dann spricht zu ihm fragend die Seele des reinen Mannes: Was

1) D. h. die Seele blickt auf ihr vergangenes Leben zurück in diesen Nächten und dieses flösst ihr fröhliche Hoffnung ein. — Die neuere Bearbeitung aber enthält diesen Zug nicht. — 2) Wie oben.

für ein Mädchen bist Du, welches ich als das schönste der Mädchen dem Körper nach hier gesehen habe? Dann entgegnet ihm sein eigenes Gesetz: Ich bin, o Jüngling, dein gutes Denken, Sprechen und Handeln, dein gutes Gesetz, das eigene Gesetz deines eigenen Körpers. Wer wäre in Bezug auf Dich (gleich) an Grösse, Güte und Schönheit, wohlriechender, siegreicher, leidloser wie Du mir vorkommst u. s. w.« [1]).

Fassen wir den Anfang dieser Stelle in's Auge, so ist klar ausgesprochen, dass die Seele auch des Reinen in den 3 ersten Nächten nach dem Tode im Gebete verweilt, »Heil für sich erbittend«. Ich erkenne darin den Glauben der Perser an eine Mittelwelt, wo die Seele selbst des Frommen nnd Gerechten noch Sühne geben muss, bevor sie ganz rein in den Himmel eingeht. Zur Begründung dieser Ansicht berufe ich mich zunächst auf jene Stelle des Avesta, wo dasselbe im Zusammenhang mit dem Gericht und der Brücke Chinvat ausdrücklich von einer »Mittelwelt« spricht: »Ich preise die Mittelwelt, die selbstgeschaffene, und die Brücke Chinvat, die von Ahura-Mazda geschaffene« [2]). Indem diese Mittelwelt hier ausdrücklich als »selbstgeschaffen« im Gegensatz zu »von Ahura-Mazda geschaffen« bezeichnet wird, so ist damit angedeutet, dass dieselbe nicht als ein ganz guter, vollkommener, glücklicher Ort betrachtet wurde, aber auch nicht als böser, schlechter; sonst würde sie dem Ağra-mainyus zugeschrieben werden. Es ist ein Mittelzustand, den sich die Seele durch ihre kleinen Vergehen selbst geschaffen hat.

Ferner einen noch triftigeren Grund für meine obige Behauptung finde ich im Khorda-Aveseta in den Worten: »Wenn noch etwas übrig geblieben ist, so dass meine Sünde

1) Yst., 22, 1—12. — 2) Vd., 19, 122.

noch nicht gesühnt ist, so bin ich mit der Strafe der drei Nächte dafür zufrieden und einverstanden«[1]). Desgleichen: »In Bezug auf das Sühnen jener Sünden, für die mir in . . . keine Busse gekommen ist, bin ich einverstanden, in den drei Nächten zu sühnen[2]).«

Darin ist offenbar ausgesprochen, dass die Seele in jenen drei Nächten nach dem Tode einen letzten Sühne- und Läuterungsprocess durchmachen muss. Wir haben hier also schon bei den alten Persern den Glauben an das Purgatorium.

Dafür ferner spricht die schöne Sitte derselben, für die Seelen der Verstorbenen Opfer und Gebete darzubringen. Schon während den genannten drei Tagen nach dem Tode haben die Perser bestimmte Gebete für die Seele des Verstorbenen zu verrichten, indem sie glauben, dieselben könnten ihr am vierten Tage, wenn das Gericht anbricht, noch nützen[3]). Ebenso wird in diesen Tagen das Darûnsopfer für den heiligen Çraosha dargebracht, um denselben dadurch zu bewegen, der Seele während der drei Tage seine Fürsorge zuzuwenden. Dieses Todtenopfer besteht in der Darbringung von Draonas, d. h. gewisser geweihter Brode, von denen wir schon oben gesprochen.

Auch auf dem Wege nach der Begräbnissstätte, Dakhma genannt, sollen von den Theilnehmern am Leichenzuge für die Seele des Todten bestimmte Gebete gesprochen werden. Der Maubad (Priester) recitirt den Nyayish an die Sonne in einer eigenen Kapelle. Beim Anblick des Dakhma wird der Patet Mokhtat, ein Sünden- und Reuebekenntniss, entsprechend dem christlichen Miserere, gebetet, während die

1) Kh.-Av., 45, 23. Patet Âderbât. — 2) Ibid. 46, 29. — 3) Spiegel, l. c. II, p. XXXIX., Sad-der Bundehesh fol. 142, vcto.

Verwandten Almosen für die Armen oder die Maubads spenden, ganz wie es noch jetzt in der katholischen Kirche vielfach Sitte ist.

Am 30. Tage nach dem Tode wird Yaçna und das Darûnsopfer celebrirt. Auch das stimmt mit dem katholischen Ritus überein. Doch wir haben hievon nur aus späteren Schriften Nachricht, so dass hier wohl eine Entlehnung aus der syrisch-christlichen Kirche anzunehmen ist, da die Perser vielfach auf syrischen Schulen studirten[1]). Desgleichen haben die Perser den »Jahrtag« für die Verstorbenen.

Das Alles beweist ihren Glauben, durch Gebet und Opfer den Seelen der Dahingeschiedenen noch zu Hülfe kommen zu können und ist ein Zeugniss für die Annahme eines Mittelortes zwischen Himmel und Hölle.

§. 4.

Was nun den Himmel betrifft, so ist ihr Glaube an denselben durch viele Stellen des Avesta bestätigt. Er wird gewöhnlich der »beste Ort der Reinen, der leuchtende, ganz glänzende« genannt[2]). Auch heisst er die »Wohnung«, das »Reich Ahura-Mazdas«[3]), sowie das »Paradies« und ist der Lohn für denjenigen, der dem heiligen Gesetz gemäss lebt[4]). Ja die alten Perser erhoben sich schon zu einer ganz geklärten, geistigen Anschauung vom Himmel, indem sie ihn als die ewige Vereinigung mit der Reinheit des Ahura-Mazda bezeichnen: »Welchen Lohn du meinesgleichen gegeben hast nach dem Gesetze, Mazda-Ahura, den gib auch uns für diese Welt und die jenseitige. Mögen wir also zu dem, was so ist, gelangen, zur Vereinigung mit Deiner Reinheit bis in alle Ewigkeit«[5]).

1) Spiegel, II, p. CXXIII. — 2) Yç., 61, 16. Vd. 18, 150. — 3) Vd., 19, 107. Yç., 42, 6. — 4) Vd., 9, 166. — 5) Yç., 40, 3—7.

Aus diesen Worten geht zugleich hervor, dass sie den Himmel als ewig betrachteten. Auch andere Stellen zeugen dafür: »Mögen wir Dein gutes Reich, Mazda-Ahura, erlangen für immer« [1]; mögen wir kommen unter Deine Herrschaft, des Reinen, für alle Ewigkeit« [2].

Den diametralen Gegensatz zum Himmel bildet die Hölle. Sie ist »der Ort der Finsterniss, der allerschlechteste Ort, voll Leiden« [3]. Die Unreinen, Schlechten, die Verächter des heiligen Gesetzes kommen zur Strafe dahin: »Ist man im Leben nicht rein, so nimmt man nach dem Tode nicht Antheil am Paradies. Man füllt den Ort an, der für die Schlechten bestimmt ist, den finsteren, der von der Finsterniss kommt, die Finsterniss. Diesen Ort macht ihr, die ihr böse seid, durch euere eigenen Thaten und eigenes Gesetz zum schlechtesten Ort« [4]. Schlechte Speise, ungeziemende Reden und Peinigungen der Daevas erwarten dort den Verworfenen [5]. Deshalb fleht der Perser: »Möge der furchtbare Schrecken der Hölle nicht über mich kommen! Möge ich die Brücke Chinvat überschreiten; möge ich gelangen zum Paradies mit vielen Wohlgerüchen und allen Genüssen und allem Glanz« [6]! Denn die Hölle ist die »Wohnung des schlechtesten Geistes«, Aǧra-mainyus [7]. Wer diesem Dämon verfallen ist, bleibt ihm für immer verfallen. Denn es heisst: »Wenn sie, die Gesetzesverächter, dorthin kommen, wo die Brücke Chinvat ist, so werden sie für immer in die Wohnung der Drujas sich stellen« [8]. »Dort kommen den schlechten Herrschern, den schlecht Handelnden, schlecht Redenden, den mit schlechten Gesetzen Versehenen, schlecht geistigen Bösen die Seelen entgegen mit schlechten

1) Yç., 41, 3. — 2) Yç., 7, 64. 41, 16. 17. — 3) Vd., 3, 119. — 4) Vd., 5, 174—178. — 5) Yç., 31, 20. 51, 6. — 6) Kh.-Av., 14, 6. — 7) Yç., 32, 13. — 8) Yç., 45, 11.

Speisen; sie bleiben offenbar Glieder in der Wohnung der Drujas« [1]). Daraus geht hervor, dass wie der Himmel auch die Hölle nach der Ansicht der Perser ewig dauert. Man nimmt zwar gewöhnlich an, dass Ağra-mainyus und sein Reich der Finsterniss am Ende zertrümmert und vernichtet würde, da manche Stellen davon sprechen. Allein das kann nach dem eben Citirten keinen anderen Sinn haben als, dass seine Macht am Ende der Welt gebrochen werde und er dem Reiche des Guten keinen Schaden mehr zufügen kann.

Bis jetzt besteht noch zwischen Ahura-Mazda und seinen Anhängern einerseits und Ağra-mainyus und den schlechten Menschen andererseits ein beständiger Kampf; am Ende der Welt aber, bei »der letzten Auflösung«, an die auch die Perser glauben [2]), triumphirt Ahura-Mazda über Satan [3]), und letzterer ist zur ewigen Ohnmacht und Qual verdammt. — Aber noch ein anderes grosses Ereigniss wird am Ende der Welt eintreten: die Auferstehung.

§. 5.

Dass die Altperser sowie auch die Inder schon den Glauben an die Auferstehung des Leibes besassen, ist gewiss höchst merkwürdig. Mehrere Stellen des Avesta legen offenbares Zeugniss für diese Lehre ab. Zwar meint Spiegel, dass die Auferstehung erst eine spätere Lehre und als der Vendidad geschrieben wurde, noch nicht bei den Persern bekannt gewesen sei [4]). Allein erstens scheint mir die von ihm angezogene Stelle für diese Annahme nicht zu sprechen; denn hier heisst es nur, dass Leib und Seele sich beim Tode von einander trennen und letztere in die Ewigkeit

1) Yç., 48. 11. — 2) Yç., 42, 6. 44, 3. — 3) Kh.-Av., 47, 1. — 4) L. c. I, 248. Anm.

eingeht. Damit ist aber durchaus nicht eine spätere Auferstehung ausgeschlossen.

Und zweitens ist ja schon im 18. Kap. des Vendidad ausdrücklich der Glaube an die Auferstehung bezeugt: »zur Zeit der Auferstehung«, wie dieser Autor selbst übersetzt [1]).

Ferner wird auch im Yaçna der Auferstehung bald deutlich bald andeutend Erwähnung gethan: »Mögest du brennen (o Feuer) in dieser Wohnung; immer mögest du brennen in dieser Wohnung, im Glanze mögest du dich befinden in dieser Wohnung, im Wachsthum mögest du dich befinden in dieser Wohnung, die lange Zeit hindurch bis zur vollkommenen Auferstehung, die vollkommen gute Auferstehung mit eingeschlossen« [2]). Ferner heisst es: »Es höre mit Ohren das Beste, es sehe das Klare mit dem Geiste, um das Wünschenswerthe zu entscheiden, Mann für Mann für sich selbst; ehe die grosse Sache eintritt, müssen uns lehren die, welche es wissen« [3]). Unter »der grossen Sache« aber, von welcher hier die Rede ist, muss nach der Tradition die Auferstehung der Todten verstanden werden [4]).

Auch im Khorda-Avesta geschieht wiederholt in grösster Deutlichkeit der Auferstehung Erwähnung: »Die Geschöpfe schuf Ahura-Mazda, sehr gute, sehr schöne, sehr hohe, sehr fördernde, sehr erhabene, damit sie machen die Welt vorwärts gehend, nicht alternd, nicht sterbend; — damit die Todten auferstehen und komme: Unsterblichkeit für das Lebendige, die nach Wunsch die Welt fördert« [5]). Die Auferstehung mit einem »neuen Leib« bildet auch in dem schon früher angeführten Credo einen besonderen

1) Vd., 18, 110. — 2) Yç., 61, 7, 8. — 3) Yç., 30, 2. — 4) Spiegel, ibid. — 5) Yst., 19, 10, 11, 89.

Glaubensartikel: »Ich glaube an die Forderung der Rechenschaft und an die Auferstehung und den neuen Leib« [1]).

Hiemit haben wir, soweit es der Zweck dieser Schrift erheischt, die wesentlichen dogmatischen und religionsgeschichtlichen Anschauungen des antiken Parsismus, wie sie in dessen ältesten heiligen Schriften, im Avesta niedergelegt sind, kennen gelernt. Wir haben dabei oft ganz frappante Entdeckungen gemacht, indem an vielen Punkten eine merkwürdige Uebereinstimmung des Avesta mit der Bibel zu Tage trat. Ueberblicken wir nun im Fluge die Concordanzpunkte, die sich bei unserer Untersuchung ergaben, so hat sich folgendes Resultat herausgestellt:

1. Der Glaube an Einen Gott: Ahura-Mazda; — 2. Ahnung der Trinität in Ahura-Mazda, Mithra und Çraosha; — 3. der Glaube an den Mittler: Mithra; — 4. die Hoffnung auf einen Erlöser; — 5. die Annahme eines reinen, geistigen Engelreichs: Amesha-çpentas und Yazatas; — 6. Satan, (Ağra-mainyus) und sein finsteres Reich; — 7. Erinnerung an das gewesene Paradies; — 8. der Baum des Lebens; — 9. die Schlange des Unheils; — 10. der Sündenfall des ersten Menschen (Yima); — 11. die Fluth und Arche; — 12. die Wichtigkeit des zweifellosen Glaubens und der guten Werke; — 13. das Institut der Beicht; — 14. das merkwürdige Myazda- und Haomaopfer; — 15. der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele; — 16. an das Gericht nach dem Tode; — 17. die Ahnung von der Erbsünde; — 18. der Glaube an das Purgatorium; — 19. an den Himmel; — 20. an die Hölle; — 21. die Hoffnung auf die Auferstehung am Ende der Welt.

1) Kh.-Av., 46, 28. 47, 1.

Dritter Abschnitt.

Die Babylonier und Assyrer.

Erstes Kapitel.

Literar-historische Bemerkungen über die babylonisch-assyrischen Ausgrabungen und Keilinschriften.

§. 1.

Bis vor kurzem waren unsere Kenntnisse von den alten Chaldäern, Babyloniern und Assyrern äusserst beschränkt. Denn was die ältere Geschichte und die religiösen Anschauungen dieser Völker betrifft, hatten wir keine andere Quellen als die Schriften des babylonischen Priesters Berosus. Aber nicht einmal diese sind vollständig auf uns gekommen, sondern wir besitzen nur Fragmente davon, die uns der Geschichtschreiber Eusebius in seinem Chronicon erhalten hat [1]). Immerhin jedoch enthalten diese Berosischen Bruchstücke besonders für den religionsgeschichtlichen Forscher schätzenswerthes Material, indem sie zeigen, dass die Babylonier in wesentlichen Punkten mit den urgeschichtlichen Ueberlieferungen der alttestamentlichen Genesis übereinstimmten. Nur boten sie keinen Anhaltspunkt für das Alter dieser babylonischen Traditionen.

Indem nämlich Berosus in der Zeit des Alexander d. G., etwa 330—260 v. Chr., also 300 Jahre nach Wegführung des jüdischen Volkes in die babylonische Gefangenschaft

1) Eusebi Chronic. ed. A. Schoene. Auch Aucher lieferte eine Ausgabe. — Berosi fragmenta, ed. Müller.

lebte, so lag es der Kritik nahe, die von ihm den Babyloniern vindicirten religionsgeschichtlichen Anschauungen als Entlehnungen von den Israeliten zu betrachten. Doch heute ist dieser kritische Standpunkt unhaltbar geworden. Durch die ruhmvolle Entdeckung und Entzifferung der babylonisch-assyrischen Keilinschriften hat sich diese Annahme als unbegründet herausgestellt, und zugleich haben sich uns in denselben neue, fruchtbare Quellen eröffnet, die über die religiösen, politischen und culturiellen Verhältnisse der alten Babylonier und Assyrer ein überraschendes, ungeahntes Licht werfen.

Indem man die bisher Jahrtausende lang im Schutte untergegangener Städte vergrabenen Literaturschätze des westlichen Asiens in unserer Zeit hob und an's Tageslicht zog, haben sich die Assyriologen ein unsterbliches Verdienst erworben, da sie der Philologie, Geschichte und vergleichenden Religionswissenschaft ein neues dankbares Terrain bereiteten.

§. 2.

Der erste, welcher seine Aufmerksamkeit dem solange vom Schauplatze der Geschichte verschwundenen, nur noch durch riesige Backsteinhaufen an den Ufern des Euphrats bemerklichen Babylon zuwendete, war der Engländer Rich, Resident der East India Company in Bagdad. Er war es auch, welcher zuerst im Jahr 1820 in den künstlichen Erdhügeln Kujundschik und Nebi Junus (Grab des Propheten Jonas) am linken Ufer des Tigris gegenüber der heutigen Stadt Mosul die Ruinen des einstigen Ninive entdeckte. Doch war es nur der Anfang zu dem grossen Werk der babylonisch-assyrischen Entdeckungen.

Erst 20 Jahre danach wurde Rich's Beginnen in glänzender Weise fortgesetzt durch den französischen Consul Em. Botta in Mosul. Dieser hatte das Glück, einige Stunden nördlich

von Mosul bei dem jetzigen Dorfe Khorsabad in den Jahren 1843—1845 den Palast des assyrischen Königs Sargon, des Eroberers von Samaria, welcher 722—705 v. Chr. regierte von der Erde bloszulegen. Eine herrliche Sammlung von assyrischen Sculpturen und sonstigen Antiquitäten, die Früchte seiner Arbeit, wurden im Louvre zu Paris niedergelegt[1]).

Nach Botta unternahm im Jahr 1845 der jetzige englische Gesandte in Constantinopel, A. Henry Layard, unterstützt von Sir Stratford Canning, ausgedehnte Ausgrabungen im Euphratthale[2]). Sein Werk wurde vom glänzendsten Erfolge gekrönt. Von Mosul zog er südwärts den Tigris hinab nach dem heutigen Dorfe Nimrud und entdeckte da ausser mehreren Tempeln und Gebäuden vier grosse Paläste, den des Königs Salmanassar's I. (1300 v. Chr.), den des Assur-nazir-pal's (885 v. Chr.), ferner den Palast des Tiglathpileser (745 v. Chr.) und endlich den des Asarhaddon's (681 v. Chr.). — Aber noch bedeutender als hier waren Layard's Errungenschaften bei dem genannten Dorfe Kujundschik und dem Trümmerhügel Nebi Junus gegenüber von Mosul. Während er in letzterem Hügel die Ueberreste der Paläste Binnirar's, Sanherib's und Asarhaddon's entdeckte, entriss er bei Kujundschik den zweiten Palast Sanherib's dem Grabe, den grössten bekannten assyrischen Palast und hier fand er die Bibliothek des Königs Assurbanipal, des griechischen Sardanapal, — ein Fund von der grössten Wichtigkeit für die Assyriologie. Diese königliche Keilschriften-Bibliothek auf Tontafeln

1) Die Werke Botta's sind: Monument de Ninive, Paris 5 vol. 1849—50; Mémoire sur l'Écriture Cunéiform Assyrienne, Paris, 1849.

2) Layard's Schriften: Nineveh and its Remains, London 1851; Nineveh and Babylon, London 1853; Monuments of Nineveh, London 1851, 2. Folge 1853; Inscriptions in the Cuneiform character, Lond. 1851.

bildet jetzt eines der kostbarsten Kleinodien des Britischen Museums zu London.

Layard's Werk wurde fortgesetzt unter der Aufsicht des damaligen Colonel (jetzt Sir Henry) Rawlinson[1]) durch Hormuzd Rassam, Loftus[2]) und Taylor.

Nach ihnen unternahm George Smith, Beamter am Britischen Museum auf Veranlassung und mit Unterstützung der Eigenthümer der Zeitung »Daily Telegraph« seine Ausgrabungen in den Jahren 1873 u. 1874. Auch er richtete sein Augenmerk besonders auf Nimrud und Kujundschik und brachte eine neue Menge von Keilschrifttafeln an's Tageslicht[3]). Smith's Hauptverdienst besteht darin, dass er besonders jene Tafeln und Tafelfragmente sammelte und möglichst entzifferte, welche sich auf die Anschauungen der Babylonier über die Schöpfung, den Sündenfall und die Sündfluth beziehen. Für die Religionsgeschichte haben also seine Arbeiten das meiste Interesse.

§. 3.

Bevor ich jedoch an dieselben gehe, mag es wohl am Platze sein, einige Bemerkungen über die Keilschriftent-

1) Mehr jedoch als auf dem Gebiet der Ausgrabungen hat sich Rawlinson durch seine Entzifferungen der Keilschriften berühmt gemacht. Hier gebührt ihm die erste Palme. Seine einschlägigen Schriften sind: Commentary on the Cuneiform Inscriptions of Babylon and Assyria, London 1850; Babylonian text of Great Inscription at Behistun, London 1851; Memoir on the Babylonian and Assyrian Inscriptions, London 1854; Notes on the early history of Babylonia, London 1856. Cuneiform Inscriptions of Western Asia, vol. I, 1861, vol. II, 1866, vol. III, 1870.

2) Travels in Chaldaea and Susiana, London 1856.

3) Im Jahre 1876 hat dieser höchst verdienstvolle Forscher zum dritten Mal eine Expedition nach Assyrien unternommen, starb aber leider während derselben am 19. August desselben Jahres in Aleppo.

zifferung selbst hier einzuschalten. Es werden sich nämlich manche Leser fragen, wie ist man dazu gekommen, diese Jahrhunderte lang vergrabenen Keilschrifttexte zu enträthseln?

Ueber den interessanten Hergang der Entzifferung gibt der eifrige und gelehrte Assyriologe Dr. Fried. Delitzsch, Privatdocent in Leipzig in seinen Beigaben zu Smith's Chaldäischer Genesis einen trefflichen Bericht [1]), dem wir Folgendes entnehmen.

»Schon im Anfang des siebzehnten Jahrhunderts berichteten Reisende von seltsamen Inschriften, welche sie auf den Ruinen von Persepolis und anderwärts wahrgenommen hätten. Als nun Abzeichnungen nach Europa gebracht wurden, begann alsbald auch das Streben nach Enträthselung. Aber die Schriftart mit ihrem Grundelement, dem Keil, war eine so schlechthin neue Erscheinung, dass die Texte trotz zeitweiliger Entzifferungsversuche zwei Jahrhunderte hindurch ein todter Buchstabe blieben und für immer bleiben zu müssen schienen. Als jedoch gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts neue zuverlässigere Zeichnungen nach Europa gelangten, nahm die Forschung einen neuen glücklicheren Anlauf und schon im September des Jahres 1802 veröffentlichte der Hannoveraner Georg Friedrich Grotefend die erste Uebersetzung eines Keilschrifttextes, nämlich einer persischen Achämenideninschrift. Es war seinem Genie gelungen, durch ebenso scharfsinnige wie kühne Combination den rechten Weg der Entdeckung zu bahnen. Die alten Schriftsteller sagten ihm, dass die Paläste von Persepolis, aus deren Ruinen die Inschriften stammten, von Achämenidenkönigen erbaut worden waren. Die über eben-

1) George Smith's, Chaldäische Genesis; autor. Uebers. von Herm. Delitszch, nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Fr. Delitzsch, Leipzig, 1876. S. 257 ff.

dieselben Ruinen verstreuten Pehlewi-Inschriften, welche de Sacy entziffert hatte, liessen in den Keilinschriften Analoges erwarten. Als nun Grotefend ermittelt hatte, in welcher Richtung, nämlich von links nach rechts, die Inschriften zu lesen seien, wählte er zwei ganz kurze Inschriften aus, von denen die eine an der Thürpfoste eines Gebäudes auf der zweiten Palast-Terrasse von Persepolis, die andere an der Mauer eines auf der dritten Terrasse stehenden Baues eingegraben war. Schon Münter hatte ein in den Inschriften auffällig oft sich wiederholendes Wort bemerkt und geschlossen, dass dieses Wort »König« bedeuten müsse. Das nämliche Wort fand sich auch in den beiden Inschriften Grotefend's. Sie waren einander fast gleich; ihr Unterschied bestand nur darin, dass in der I. Inschrift eine Zeichengruppe A dem Worte für »König« vorausging, in der II. dagegen eine Gruppe B, und dass ferner in der Mitte der II. Inschrift A und das darauf folgende Wort für »König« sich wiederholten, während ihm in I. eine Zeichengruppe C ohne Königstitel entsprach. Die beiden Inschriften hatten demnach etwa diese Gestalt:

I. A König ——— C ———.
II. B König ——— A König ———.

Grotefend zog hieraus den Schluss, dass diese Zeichengruppen Eigennamen enthielten, welche in genealogischem Verhältniss zu einander stünden: A musste der Vater von B sein, C der Vater von A und während A sowohl wie B Könige waren, war C, gemäss dem ständigen Fehlen des Königstitels nach seinem Namen, nicht gleicherweise geborener König. Sonach erschien A als Gründer einer Dynastie.

Hier war nun, da es sich um Achämenidenkönige handelte, nur zweierlei möglich: entweder enthielt A den Namen

Cyrus oder den Namen Darius. Aber erstere Möglichkeit kam sofort in Wegfall, da ja Vater wie Sohn des Cyrus Kambyses hiessen, B und C also hätten gleich sein müssen; übrigens war für Cyrus das Wort A auch zu lang. Somit blieb für A nur Darius übrig und Grotefend las nun, an die bekannten griechischen, hebräischen und persischen Namensformen anknüpfend:

A: D-a-r-h-w-u-sch
B: Kh-sch-h-a-r-sch-a
C: V-i-sch-t-a-s-p.

Die folgenden Forschungen bestätigten, dass er wirklich richtig gelesen; irrig war nur das h, welches sich als j herausstellte. Ueber allen Zweifel wurde die Richtigkeit seiner Entzifferungsmethode durch eine im Medaillen-Cabinet zu Paris aufbewahrte Vase erhoben. Auf dieser befindet sich nämlich eine viersprachige Inschrift. Die erste Inschrift ist in ägyptischen Hieroglyphen geschrieben und wurde von Champollion als der Name des Königs Xerxes entziffert. Die drei anderen waren in Keilschriftcharacteren geschrieben und siehe da! die erste von ihnen, die altpersische, bestand genau aus denselben Schriftzeichen, welche Grotefend auf den Denkmälern von Persepolis ebenfalls als Namen des Königs Xerxes gedeutet hatte.

Auf Grotefend's ruhmwürdiger Entdeckung fussten nun als auf einer sicheren Grundlage alle weiteren Forschungen. Zwar verging abermals ein Zeitraum von gegen dreissig Jahren ohne erhebliche Förderung. Dagegen brachten zwei im Jahre 1836 gleichzeitig erschienene Werke von Eugène Burnouf und Christ. Lassen der jungen Wissenschaft einen bedeutenden Fortschritt. Vor allem war es Lassen, welcher dadurch, dass sein Scharfsinn in einer der Darius-

Inschriften ein Völkerverzeichniss erkannt hatte, über ein beträchlich grösseres Material für die Erkenntniss der einzelnen Buchstabenwerthe verfügte und nun zum ersten Male Keilschriften nicht nur zu lesen, sondern auch philologisch zu erklären vermochte. Die von Grotefend angenommene absolute Gleichheit der keilschriftlichen Sprache und der Sprache des Avesta wurde mehr und mehr als irrig erkannt, obwohl sich nahe Verwandtschaft zwischen beiden Idiomen nicht läugnen liess. Der weitere Fortschritt erstreckte sich nun nicht mehr ausschliesslich auf immer genauere Kenntniss der Schriftzeichen, sondern zugleich auch auf den grammatischen und lexicalischen Ausbau der altpersischen Sprache (Beer, Westergaard, Holtzmann). Freilich zog die Kürze der damals bekannten Documente dem Fortschritte leidige Schranken: er war durch Erlangung neuen umfänglicheren Materials bedingt. Solches zu entdecken sollte Henry Rawlinson glücken. Auf der Grenze des alten Mediens unweit der Stadt Kermanschah erhebt sich jäh und steil ein ungefähr 1700 Fuss hoher Berg aus der Ebene. In die Felsenwand dieses Berges mit Namen Behistun, 300 Fuss hoch über dem Boden, findet sich eine grosse vierhundertzeilige Inschrift des Königs Darius, des Sohnes des Hystaspes, mit grösster Sorgfalt eingehauen, und zur Zeit nur theilweise beschädigt durch einen Bach, welcher sich seit langer Zeit von oben herab seinen Weg durch die Inschrift gebahnt hat. Rawlinson copirte nicht nur, allen Schwierigkeiten trotzend, diese Inschrift zum ersten Male (während der Jahre 1835—1837), er hat auch das Verdienst, sie zuerst erklärt zu haben (1846). Es bedurfte nur noch der mit Rawlinson wetteifernden Arbeiten des ebenso gelehrten als scharfsinnigen Irrländers Hincks und des auf allen Gebieten der Keilschriftforschung hoch-

verdienten Julius Oppert zu Paris, um das Alphabet der altpersischen Keilschrift nach seinen vierzig Werthen endgiltig festzusetzen. Und da mit der fortschreitenden Entzifferung der Schrift immer gründlichere Erforschung der Sprache durch Benfey, Oppert und Spiegel Hand in Hand gieng, so konnte die altpersische Sprache schon seit geraumer Zeit dem grossen Ganzen der indogermanischen Sprachwissenschaft eingegliedert werden. Jene drei Achämenidennamen waren also der Schlüssel geworden, welcher nicht weniger als dreissig altpersische Inschriften von Cyrus bis herab auf Artaxerxes III., von Persepolis bis hinauf nach Armenien dem Verständniss erschloss.

Die Entzifferung der altpersischen Keilschrift ward aber die Vorstufe für die Entzifferung der babylonisch-assyrischen Keilschrift. Schon der berühmte Reisende Carsten Niebuhr hatte beobachtet, dass die Inschriften der Achämenidenkönige in drei neben einandergeordneten verschiedenen Keilschriftsystemen eingegraben seien, und Grotefend schloss weiter, dass die zweite und dritte ungleich verwickeltere Keilschriftgattung Uebersetzungen des in der ersten Gattung enthaltenen altpersischen Textes in zwei andere Sprachen des Perserreiches enthalten müssten, eine Ansicht, die sich glänzend bestätigte. Wie die zuerst stehende Keilschriftreihe sich als die Sprache der Erbauer der Paläste von Persepolis, als die Sprache der Achämeniden-Könige selbst gab, so weiss man jetzt, dass die zweite Keilschriftreihe ihrer Sprache nach altmedisch, die dritte babylonisch-assyrisch ist. Anfangs schien die Entzifferung der complicirten dritten Keilschriftgattung wenig lohnend; die in ihr verfassten Texte waren ja lediglich Uebersetzungen und versprachen deshalb wenigstens zunächst nicht viel neue Belehrung. Da auf einmal förderten die kaum begonnenen

Ausgrabungen in den Trümmerhügeln Assyriens und Babyloniens Inschriften zu Tage, deren Schriftsystem sich als mit dieser dritten Keilschriftgattung übereinstimmend auswies. Als Stempel auf Backsteinen in das Mauerwerk der Gebäude gefügt, auf Thonprismen und Thoncylindern in die Fundamente der Tempel und Paläste vergraben, auf Marmor- und Alabasterplatten über Fussböden und Wände der königlichen Gemächer gebreitet, auf Statuen, Obelisken und Stiercolossen prunkvoll zur Schau gestellt, auf Thontafeln zu umfänglichen Bibliotheken vereinigt, erstand aus den Trümmern der babylonischen und vor allem der assyrischen Städte ein neues, ungeahnt reiches, für immer verloren geglaubtes Schriftthum. Mit gesteigertem Eifer warf sich nun die Forschung auf die babylonische Keilschrift. Ihre volle Enträthselung war nur eine Frage der Zeit. Was der Stein von Rosette durch seinen griechischen Text dem Entzifferer der ägyptischen Hieroglyphen gewesen, wurden hier, nur in weit ausgiebigerer Weise, die altpersischen Denkmäler.

Mit Hilfe von neunzig phonetisch bestimmten Eigennamen der persischen Originale der dreispachigen Achämenideninschriften musste es gelingen, auch die babylonischen Keilschriftzeichen zu lesen; es musste um so leichter und sicherer gelingen, als man unmittelbar wahrnahm, dass sämmtliche Personennamen, Länder-, Städte- und Götternamen je durch ein bestimmtes, ihnen vorstehendes Zeichen, ein sogenanntes Determinativ, kenntlich gemacht waren. Diese Determinative führten genau so wie die ägyptischen Cartouchen, welche die Königsnamen umrahmen, zur sicheren Lesung der Eigennamen und zur Fesstellung der Lautwerthe einer ganzen Reihe von Schriftzeichen. Schon 1849 hatte der französische Gelehrte de Saulcy erkannt, dass die Sprache der dritten Keilschriftgattung eine semitische sei. Ihm

folgten Rawlinson, welcher 1851 den babylonischen Text der grossen Behistuninschrift veröffentlichte und übersetzte, Hincks, welcher zuerst die babylonische Schrift in ihrem Wesen als Sylbenschrift (nicht Buchstabenschrift) erkannte, weiterhin Oppert und Ménant. Den rastlosen Arbeiten dieser und anderer Forscher gelang es auch, alle die Schwierigkeiten, welche die Polyphonie der einzelnen Schriftcharactere und die gemischte ideographische und phonetische Schreibung entgegenstellte, mit Hülfe immer neuer babylonisch-assyrischer Denkmäler zu überwinden. Seitdem ist die Entzifferung der babylonischen Keilschrift nicht nur fest begründet, sondern so gut wie vollendet; monumentale Zeugnisse bestätigen Tag um Tag die geglückte Lösung.«

§. 4.

Für den religionsgeschichtlichen Zweck vorliegender Schrift kommen die Entdeckungen und Arbeiten George Smith's in erster Linie in Betracht. Seine hier einschlagenden neuesten Werke sind: 1) Assyrian Discoveries; an account of Explorations and discoveries on the site of Nineveh, during 1873 and 1874. 4. edit. London Low 1875. 2) The Chaldean Account of Genesis, with illustr. 2. ed. Lond. Low 1876 [1]). In diesen Büchern berichtet Smith über die Geschichte seiner Entdeckungen und die Resultate deren Entzifferung.

Indem er nämlich i. J. 1872 mit der Vorbereitung des IV. Bandes der »Cuneiform Inscriptions«, welche das Britische Museum herausgab, beschäftigt war, bemerkte er in dem Täfelchen K. 63 der Sammlung genannten Museums

1) Letzteres Werk wurde, wie oben bemerkt, v. Herm. Delitzsch in's Deutsche übertragen.

Anklänge an den Bericht über die Schöpfung. Das fesselte in erhöhtem Grade seine Aufmerksamkeit und zur leichteren Untersuchung gruppirte er mit grosser Mühe sämmtliche Keilinschriften des Museums in sechs Abtheilungen. Dabei stiess er auf ein Tafelfragment, auf dem erzählt war, dass das Schiff auf den Bergen von Nizir still stand, und dass eine Taube ausgesendet wurde, die aber keinen Ruheplatz fand und zurückkehrte. Er hatte hiemit offenbar einen Theil des chaldäisch-babylonischen Sündfluthberichtes gefunden. Nun begann er nach weiteren Tafeln und Fragmenten analogen Inhalts zu suchen und entdeckte auch noch einige diesbezügliche Stücke. Allein noch fehlte viel an der Vollständigkeit des ganzen betreffenden Schriftwerkes. Ueber die bisherigen Resultate seiner Entdeckungen hielt er darauf in der Versammlung der Gesellschaft für biblische Archäologie am 3. Dez. 1872 in London einen Vortrag und unmittelbar darnach war es, dass der Chef-Redacteur des »Daily Telegraph« von Seite der Eigenthümer dieser Zeitung ihm den Antrag stellte, auf ihre Kosten die Ausgrabungen in Assyrien wieder aufzunehmen, um wenn möglich den genannten Sündfluthbericht zu vervollständigen. Er unternahm die vorgeschlagene Expedition und fand wirklich bei seinen Ausgrabungen in Ninive-Kujundschik auf der Stelle des einstigen Palastes Assurbanipal's ein neues Bruchstück der Sündflutherzählung. Dann stiess er in demselben Laufgraben auf ein weiteres sich auf den Schöpfungsbericht beziehendes Fragment, die Erschaffung der Thiere betreffend. Ferner entdeckte er zwei andere werthvolle Stücke, von denen das eine die Schöpfung und den Fall des Menschen, das andere einen Theil des Krieges zwischen den Göttern und bösen Geistern enthielt. Nach

Haus zurückgekehrt, suchte er abermals unter den Funden nach weiteren Fragmenten urgeschichtlichen Inhalts und seine bewunderungswürdigen Mühen wurden reichlich belohnt.

§. 5.

Bevor ich diese literar-historischen Bemerkungen schliesse, drängt sich noch eine wichtige Frage auf, nämlich die Frage nach dem Alter der entdeckten Keilinschriften.

Zunächst ist zu constatiren, dass die meisten der aus Ninive-Kujundschik ausgegrabenen Tafeln aus der Zeit Assurbanipal's stammen, welcher um 670 v. Chr. über Assyrien herrschte. Denn einmal sind sie in dessen Palast aufgefunden worden, und dann tragen sie auch vielfach die Namen dieses Königs. So lautet z. B. die Unterschrift der I. Tafel der Schöpfungsserie:

1. I. Tafel. »Als droben« [das ist der Name der Schöpfungsserie] 1).

2. Palast Assurbanipal's, des Königs der Nationen, des Königs von Assur,

3. welchem Nebo und Tasmit achtsame Ohren verliehen:

4. er suchte mit sorgsamen Augen die Weisheit der beschriebenen Tafeln,

5. so da unter den Königen vor mir

6. keiner diese Schriften gesucht hatte.

7. Die Weisheit Nebo's die Eindrücke (?) des Gottes, meines Lehrers (?), alle prächtig,

8. schrieb ich auf Tafeln, erforschte, beobachtete ich und

9. stellte ich zur Einsichtnahme meines Volkes innerhalb meines Palastes auf.

Daraus geht klar hervor,

1) Es wurde nämlich jede Serie einer gewissen Sammlung nicht blos nach Tafeln numerirt, sondern auch nach den Anfangsbuchstaben der ersten Tafel bezeichnet. Aehnlich wie z. B. die Anfangsbuchstaben einer päpstlichen Bulle den Titel derselben bilden.

1. dass Assurbanipal diese Tafeln der Schöpfungsserie anfertigen liess (Z. 8);

2. dass dabei ältere Tafeln, »die seine Vorgänger nicht beachteten«, als Originale zur Abschrift dienten (Z. 4, 5, 6).

Sonach steht fest, dass die entdeckten Tafel nach ihrem eigenen Zeugnisse Copien älterer Originale sind, folglich ihre Berichte offenbar ein weit höheres Alter als das 7. Jahrhundert v. Chr. beanspruchen.

Dazu kommt noch, dass die Assyrer selbst auf mehreren Tafeln bemerken, ihre Inschriften seien von altbabylonischen Exemplaren abgeschrieben. Das bestätigt die geschichtliche Thatsache, dass die Assyrer keine eigene Cultur und Literatur schufen, sondern nur die Erben der altbabylonischen Bildung waren, nachdem sie in politischer Beziehung die Hegemonie über Babylonien errungen hatten; ähnlich wie die Römer die culturiellen Errungenschaften der Hellenen sich aneigneten.

Da nun aber allgemein angenommen wird, dass die Eroberung Babyloniens durch den assyrischen König Tugultininip um das Jahr 1300 v. Chr. vor sich ging, so leuchtet ein, dass die Abfassung der babylonischen Originalurkunden wenigstens vor dieser Zeit stattfinden musste. Diesem Zeitpunkt aber geht eine Periode von ungefähr 250 Jahren voraus, während welcher ein fremder Volksstamm in Babylonien herrschte, wie auch Berosus bezeugt. Er bezeichnet diese Fremdlinge als Araber, deren König Hamurabi in Babylonien die Herrschaft an sich riss. Seine Regierungszeit wäre also um 1550 v. Chr. zu setzen. Nun darf man wohl annehmen, dass während dieser Fremdherrschaft in Babylonien die Originalurkunden ihrer heiligen Schriften nicht angefertigt wurden. Demnach wäre ihre

Abfassungszeit auch vor 1550 v. Chr. zu setzen. Und so kommen wir in jene glücklichere Periode Babyloniens, wo mehrere Könige in den einzelnen grossen Städten herrschten, wenigstens um 2000—1550 v. Chr. Aus dieser Zeit datiren sich zahlreiche Denkmäler, die ausgegraben wurden. Sie ist die Blütheperiode der babylonischen Literatur und fällt also beiläufig mit der Zeit von Abraham[1]) bis Moses zusammen. In dieser Periode 2000—1550 v. Chr. sind demnach höchst wahrscheinlich die babylonischen Originale verfasst worden, deren assyrische Copien uns vorliegen.

Da aber gewiss diese heiligen Sagen schon lange Zeit vor ihrer schriftlichen Fixirung als mündliche Ueberlieferungen im Umlauf waren, so lässt sich hieraus das hohe, ehrwürdige Alter derselben erschliessen[2]).

Die Priester und Weisen, welche diese heiligen Traditionen sammelten und bewahrten, waren Chaldäer. Was die Brahmanen für die Inder, die Magier für die Perser, waren die Chaldäer für die Babylonier. Auch der oben genannte Berosus gehörte zu ihnen. Ihre Theologie und besonders ihre astronomischen Kenntnisse, von denen uns gleichfalls die Keilinschriften merkwürdige Zeugnisse bieten, waren im Alterthum allgemein berühmt.

Im Folgenden werden wir nun die glorreichen Errungenschaften der neuesten Assyriologie hinsichtlich des religiösen und urgeschichtlichen Inhalts

1) Abraham, der Stammvater des israelitischen Volkes, stammte selbst aus Babylonien, indem sein Vater Thare bekanntlich in der chaldäisch-babylonischen Stadt Ur um 2000 v. Chr. wohnte, welche oft in den Keilschriften genannt wird. Von da zog Abraham nach Kanaan.

2) Vgl. G. Smith, Chald. Acc. S. 21 ff.

der entdeckten und entzifferten Keilinschriften zu verzeichnen haben.

Zweites Kapitel.

Ueber die babylonisch-assyrischen Gottheiten. — Die Engel. — Deren Revolution und Sturz.

§. 1.

Dass die Babylonier und Assyrer, wie sie uns in den Keilinschriften entgegentreten, dem Polytheismus huldigten, ist nicht zu leugnen. Neben niederen göttlichen Wesen sprechen die Inschriften ausdrücklich von »zwölf grossen Gottheiten«. Sie finden sich nebst der Nationalgottheit der Assyrer, Assur an der Spitze, im Eingang der Obeliskinschrift Salmanassar's II. in folgender Weise zusammengestellt [1]:

Assur, grosser Herr, König über die Gesammtheit der grossen Götter.

1. Anu, Gott der göttlichen Igigi und göttlichen Annunaki, Herr der Länder; [Herr der oberen und unteren Region, Herr der Engel [2], König des Himmels [3], Herr der Stadt Erech] [4].

2. Bel, der Erhabene, Vater der Götter [5], Erzeuger;

1) F. Delitzsch in seinen Beigaben zur Chald. Genesis, S. 268.

2) Die in Klammern stehenden Attribute finden sich nicht in oben genannter Obeliskinschrift, sondern habe ich dieselben verschiedenen Keilschrifttafeln entnommen und ergänzend beigefügt. — Schöpfungstafel von Kutha, Columne I, Zeile 4.

3) Taf. v. den 7 bösen Geistern Col. I, Z. 40, 41.

4) Dibbarra-Taf. IV, Col. II, Z. 4.

5) Sündenfall-Taf. Rücks. Z. 13.

[er wird auch Ilu genannt, der Herr der Erde[1]), Herr der Stadt Nipur][2]).

3. Hea, Gott der Tiefe[3]), Lenker des Schicksals[4]); [Gott der Weisheit und Erkenntniss[5]), Herr der Stadt Eridu].

4. Sin, Gott der Krone, erhabenen Glanzes; [Gott des Mondes[6]), als Herr der Stadt Ur auch Uru genannt][7]).

5. Bin, der Ungestüme, Ueberreiche, Herr der Canäle; [sonst häufig Vul genannt, Gott der Atmosphäre[8]), Herr der Stadt Muru].

6. Samas, Richter Himmels und der Erde[9]), Regierer des Alls; [Gott der Sonne[10]), Herr der Stadt Larsa und Sippara].

7. Merodach, Herold der Götter, Herr der Empfängniss; [gerechter Götterfürst[11]), Herr der Stadt Babylon].

8. Ninip, Führer (?) der göttlichen Abgalli und göttlichen Annunaki, allmächtiger Gott; [Krieger der Krieger unter den Göttern[12]), Vernichter der Gottlosen[13]), Herr der Stadt Nipur].

9. Nergal, der Riesenhafte, König im Streite; [Herr der Stadt Kutha][14]).

10. Nušku, Träger des goldenen Scepters, erhabener Gott (?).

1) Dieser Titel ist noch eine Reminiscenz vom späteren Primat Bel's. Sonst wird Anu häufig als »Vater der Götter« bezeichnet, z. B. auf derselben Taf. Z. 27, 28. — 2) Miscell. texts i. d. »Assyr. Discov.« p. 410, 11, 12. — 3) Taf. v. d. b. Geist. Col. II, Z. 22, 27. — 4) Misc. texts, l. c. p. 410, 2. — 5) Taf. v. d. b. Geist. Col. I, Z. 30, Col. II, Z. 25. — 6) Schöpf.-Taf. V, Vorders. Z. 12. — 7) Ibid. — 8) Taf. v. d. b. Geist. Col. I, Z. 22. — 9) Misc. texts, l. c. p. 410, 9. — 10) Schöpf.-Taf. V, Vorders. Z. 19. — 11) Taf. vom Kampf gegen Tiamat, V. Fragm. Rücks. Z. 10. — 12) Assurban. Cylinder A, Col, IV, Z. 43. — 13) Fluthtaf. XI, Col. II, Z. 46. — 14) Schöpf.-Taf. v. Kutha Col. IV, Z. 8, 9.

11. Beltis, Gemahlin des Bel, Mutter der grossen Götter; [Herrin der Stadt Nipur].

12. Istar, die Aelteste des Himmels und der Erde, mit vollendetem Heldenantlitz; [sie war ursprünglich eine schöne und wegen ihrer Reize sehr verehrte Königin von Erech[1]) und wurde deshalb später als Tochter des Anu[2]), des Herrn von Erech und als Göttin der Schönheit und Liebe unter die Götter versetzt; sie entspricht der griechischen Venus. An anderen Stellen heisst sie auch die Tochter des Mondgottes Sin[3]), wahrscheinlich mit Beziehung auf den Cultus der Liebe und Fortpflanzung, insofern ihm in der Nacht besonders gehuldigt wird.]

§. 2.

Fassen wir diese zwölf grossen Götter der Babylonier und Assyrer näher in's Auge, so ist vor Allem ersichtlich, dass jeder von ihnen Herr und Patron einer besonderen grösseren Stadt war, in der ihm ausschliesslich Verehrung zu Theil wurde. In den ältesten Zeiten nämlich bildete Babylonien noch nicht ein einheitliches Reich, sondern die grösseren Städte nebst ihrer Umgebung waren von einander unabhängig unter kleineren Fürsten. Jedes derartige selbstständige Gemeinwesen hatte seine besondere Gottheit. Das deutet offenbar auf einen ursprünglich monotheistischen Zug. Dem scheint auch G. Smith beizustimmen, indem er sagt: »Die babylonische Mythologie war von Haus aus localer Natur: jeder Gott hatte seine besondere Stadt, wo er ausschliesslich verehrt wurde. Der Gedanke, die einzelnen Götter in ein gegliedertes System zu verweben, ist wahrscheinlich erst späteren Ur-

1) Jzdubar-Taf. VI. Col. I, Z. 6 ff. — 2) Ibid. Col. II, Z. 38. — 3) Taf. v. d. Höllenfahrt der Istar, Vorders. Z. 2.

sprungs. — — Als später Kriege entstanden und die einen Städte die Oberhand über die anderen gewannen und Könige die einzelnen Landestheile nach und nach zu Monarchien vereinigten, war es natürlich, dass die Bewohner der siegreichen Städte für ihre Götter eine höhere Stellung vor denen der besiegten beanspruchten. So entstand das System der Rangstufen unter den Göttern«[1]). Aber selbst dann, als diese Periode des Polytheismus bereits eingetreten war, nahmen Anu, Bel und Hea die weitaus hervorragendste Stelle ein. Anu war der Gott des Himmels und Vater der Götter, Bel der Gott der Erde und Hea der Gott des Oceans und der Unterwelt. »Diese drei leitenden Gottheiten des babylonischen Pantheons bilden,« wie Smith bemerkt, »eine gewisse Art von Trinität und stellen die Gottheit unter einem dreifachen Gesichtspunkt dar«[2]).

Doch sogar bei diesen drei obersten Gottheiten trat allmählig ein Wechsel im Range ein: während früher Anu, nach allen Attributen, welche ihm die Inschriften beilegen, zu schliessen, die höchste Würde inne hatte, finden wir, dass später, als Babylons politische Macht sich hob, Bel an die Spitze gestellt wurde. Zum Beleg hiefür will ich nur ein Gebet an Bel im Folgenden anführen, das uns auf einer Inschrifttafel vom Tempel dieses Gottes überliefert wurde:

Z. 4. Zu Bel der Beter fleht:
5. O Herr, dessen Macht Keiner gleichkommt;
6. O Herr, guter Souverain, Herr der Welt;
7. Vollstrecker des Gerichts der grossen Götter;
8. Herr, dessen Macht bekleidet ist mit Stärke;
9. Herr, König der Menschheit, Begründer des Ruhms;
10. Herr, dein Thron ist Babylon, Borsippa ist deine Krone;

1) Chald. Account of Gen. S. 51. — 2) Assyr. Discov. p. 403.

11. Der weite Himmel ist die Ausdehnung deiner Leber.
[12 und 13 sind zweifelhaften Sinnes].
14. Deine Macht du
15. mächtiger Herr,
16. Belohnung gebend
17. Um sie zu demüthigen, gib ihnen Gnade,
18. antworte dem Manne, welcher preist deine Macht.
19. O Herr der Erde, der Menschheit und Geister, sprich Gutes.
20. Wer ist, dessen Mund nicht preist deine Macht,
21. und spricht von deinem Gesetz und verherrlicht deine Herrschaft?
22. O Herr der Erde, wohnend im Sonnentempel, ergreife die Hände, die zu Dir erhoben sind,
23. deiner Stadt Babylon verleihe Gnade,
24. dem Tempel von Saggal, deinem Tempel neige dein Antlitz zu,
25. den Söhnen Babylon's und Borsippa's spende Segnungen[1]).

Schon aus dieser Inschrift, die späteren Datums ist, geht hervor, dass damals Bel die oberste Würde zuerkannt wurde; er wird hier genannt: »Herr der Erde, der Menschheit und Geister, Souverain der Welt, dessen Macht Keiner gleichkommt.«

In einer noch späteren Periode sank aber auch Bel's Primat. Indem nämlich um 1300 v. Chr. die Assyrer die Hegemonie über Babylonien sich errangen, wurde ihre Hauptgottheit, Assur auf den ersten Thron im Pantheon erhoben. Assur hiess dann: »der grosse Herr, der mächtigste König der grossen Götter« [2]), der »Vater der Götter, der glorreiche Fürst« [3]). Bel, sowie jede andere Gottheit tritt in dieser späteren Periode weit hinter Assur zurück, während umgekehrt in den älteren babylonischen Keilinschriften Assur's nicht einmal Erwähnung geschieht.

1) Assyr. Disc. p. 396. — 2) Inscriptions in the Cuneiform character from Assyr. Mon. p. 87, 1; siehe oben die Obelisk-Inschr. — 3) Assurbanipal's Cylinder A, Col. III, Z. 88.

So sehen wir denn, wie es die Babylonier und Assyrer inmitten des Polytheismus immer wieder zu dem ursprünglich Einen Gotte hinzieht. Ja in einer der Schöpfungstafeln, welche eine Unterweisung des ersten Menschen in seinen Pflichten gegen die Gottheit enthält, bricht die Idee und der Glaube an den Einen Gott in merkwürdiger Weise ganz klar und deutlich hervor. Da heisst es:

Z. 8. Jeden Tag sollst du deinem Gotte dich nahen,
9. Opfer, Gebet des Mundes und Werkzeuge
10. sollst du deinem Gott in Ehrfurcht bringen.
11. Was immer sich schicken wird für göttliches Wesen,
12. Flehen, Demuth und Beugen des Antlitzes,
13. Feuer (?) sollst du ihm spenden und Tribut darbringen,
14. Auch heilig sein in der Furcht Gottes[1]).

Dieses Fragment ist gewiss von grossem Interesse, denn es schlägt einen damals mehr als halb verklungenen Ton aus dem Paradies an. So viel scheint also mit grosser Wahrscheinlichkeit aus dem Gesagten zu resultiren, dass bei den Babyloniern und Assyrern ursprünglich der Monotheismus herrschte und erst später, besonders durch die Bildung grösserer Monarchien, der Polytheismus sich entwickelte, indem die Eroberer den unterjochten Städten ihre eigenen Nationalgottheiten aufoctroyrten und diese neben der alten die neuen hinzunehmen.

§. 3.

Dass die Babylonier und Assyrer den Glauben an ein Engelreich besassen, bezeugen viele Stellen der Keilinschriften. Diesen gemäss erscheinen die Engel ursprünglich in gutem, heiligem Zustande, in Harmonie mit der Gottheit, denn es wird dem ersten Menschen zur Pflicht

1) Smith, Chald. Acc. p. 76. (K. 3364. im Brit. Mus.).

gemacht, in der Furcht Gottes sowohl wie in der Furcht der Engel zu leben[1]):

»Die Furcht Gottes sollst du nicht lassen in der Furcht der Engel sollst du leben.«

Ferner wird den Engeln die Verwerfung und der Fluch über den Drachen Tiamat und den gefallenen Menschen von Bel angekündigt:

»Der Herr der Erde rief aus seinen Namen, der Vater Ilu (d. i. Bel) verkündigte in den Reihen der Engel ihren Fluch«[2]).

Eine andere Tafel spricht von dem Sitze der Götter und »dem Heiligthum der Engel«:

»Er sah das Land der Pinien, den Sitz der Götter, das Heiligthum der Engel«[3]).

Ihr Amt ist, »Boten« der Gottheit zu sein[4]). Aus all dem geht hervor, dass also auch nach babylonisch-assyrischer Anschauung, analog der Bibel, die Engel als der Gottheit untergeordnete, himmlische Lichtwesen betrachtet wurden.

Doch sie blieben nicht immer in diesem friedlichen Zusammenleben mit der Gottheit, sondern empörten sich im Uebermuthe gegen sie, wie die Offenbarung lehrt. Aber auch die Keilinschriften sprechen ganz deutlich von dieser Engelsrevolution. Die betreffende Tafel lautet:

Columne I.

1. In den ersten Tagen war's, da die bösen Götter,
2. die Engel, welche im Aufruhr waren, welche im unteren Theile des Himmels
3. geschaffen worden,
4. ihr böses Werk trieben,
5. planend in verruchten Köpfen
6. herrschend bis zum Strom

1) Tafel v. d. Pflichten d. erst. Menschen. Vorders. Z. 19, 20. — 2) Sündenf.-Taf. Rücks. Z. 13, 14. — 3) Jzdub.-Taf. V, Col. I, Z. 6. — 4) Taf. v. d. b. Geist. Col. I, Z. 15, Col. II, Z. 13.

7. Ihrer sieben waren sie. Der erste war
8. der zweite war ein grosses Thier
9. welches jeden
10. der dritte war ein Leopard
11. der vierte war eine Schlange
12. der fünfte war ein schreckliches welches dem
13. der sechste war ein Schläger, der sich Gott und König nicht unterwarf,
14. Der siebente war der Bote des bösen Windes, welcher . . . machte.
15. Diese sieben, Boten des Gottes Anu, ihres Königs,
16. gingen umher von Stadt zu Stadt;
17. der Sturmwind des Himmels war fest an sie gebunden,
18. die fliegenden Wolken des Himmels umgaben sie,
19. der Regenguss des Himmels, welcher am hellen Tage
20. Finsterniss macht, war an sie gekettet;
21. mit einem heftigen Wind, einem bösen Wind, fingen sie an,
22. der Sturm des Gottes Vul war ihre Macht,
23. zur rechten Hand Vul's kamen sie einher,
24. vom Himmelsplan schossen sie herab gleich dem Blitzstrahl,
25. niedersteigend in den Abgrund der Wasser kamen sie zuerst.
26. In den weiten Himmeln des Gottes Anu, des Königs,
27. stifteten sie Böses an, und einen Gegner hatten sie nicht.
28. Zu dieser Zeit hörte Bel von dieser Geschichte und
29. der Bericht drang ihm zu Herzen.
30. Mit Hea, dem edlen Weisen der Götter, pflog er Rath und
31. Sin, Samas und Istar (Mond, Sonne und Venus) bestellte er in dem unteren Theile des Himmels, ihn zu verwalten.
32. Nebst Anu setzte er sie ein in das Regiment der Gesammtheit des Himmels.
33. Sie drei an der Zahl, die Götter, seine Kinder,
34. Tag und Nacht vereint zu sein und sich nicht von einander zu trennen,
35. trieb er sie an.
36. In jenen Tagen geschah es, dass jene sieben bösen Geister,
37. in dem unteren Theil des Himmels beginnend,
38. vor das Licht des Gottes Sin ungestüm kamen;
39. den edlen Samas und Vul [Gott der Atmosphäre], den Krieger brachten sie auf ihre Seite und
40. Istar nebst Anu, dem König auf dem erhabenen Sitz
41. erhoben sie und setzten sie ein in das Regiment des Himmels.

Columne II.

1. Der Gott
2.
3. Der Gott . , ...
4. welcher
5. In jenen Tagen geschah es, dass jene sieben
6. obenan in der Verwaltung zu
7. Böses
8. ob des Trinkens seines edlen Mundes
9. Der Gott Sin. der Herrscher, ... Menschengeschlecht
10. der Erde
11. beruhigte und hoch droben sass er,
12. bei Nacht und bei Tag fürchtend, auf den Sitz seiner Herrschaft setzte er sich nicht.
13. Jene bösen Götter, die Boten Anu's, ihres Königs,
14. planten in verruchten Köpfen einander beizustehen und
15. Böses sprachen sie zusammen und
16. aus der Mitte des Himmels wie ein Wind kamen sie herab auf die Erde.
17. Der Gott Bel, des edlen Sin Bedrängniss
18. im Himmel sah er und
19. Bel sprach zu seinem Diener, dem Gott Nusku:
20. »Diener Nusku, trage diesen Bericht zum Ocean und
21. die Nachricht von meinem Kinde Sin, der im Himmel heftig bedrängt wird,
22. erzähle dem Gotte Hea im Ocean.«
23. Nusku gehorchte dem Willen seines Herrn und
24. stieg hinab zu Hea in den Ocean und ging.
25. Dem Fürsten, dem edlen Weisen, dem Herrn, dem unfehlbaren Gott
26. meldete Nusku sofort die Botschaft seines Herrn.
27. Hea im Ocean vernahm jene Botschaft und
28. seine Lippen sprachen, und mit Weisheit war sein Mund erfüllt.
29. Hea rief seinen Sohn, den Gott Merodach, und sprach dies Wort:
30. »Gehe, mein Sohn Merodach!
31. nimm dich an des leuchtenden Sin, der im Himmel heftig bedrängt wird;
32. seine Bedrängniss treibe aus dem Himmel.
33. Sieben an Zahl die bösen Götter, Geister des Todes, Furcht nicht hegend,

34. sieben an Zahl die bösen Götter, die gleich einer Fluth
35. herniedersteigen und hinfegen über die Erde,
36. auf die Erde gleich einem Sturm kommen sie herab.
37. Vor das Licht des Gottes Sin kamen sie ungestüm,
38. den edlen Samas und Vul, den Krieger brachten sie auf ihre Seite 1).

[Der Schluss fehlt].

§. 4.

Analysiren wir den Inhalt dieses Schriftstückes, so ergibt sich Folgendes:

Erstens die Engel, Schlechtes sinnend, erregten im Himmel einen Aufstand und stifteten Böses. Dass sie nicht immer und principiell in diesem Widerspruch mit der Gottheit standen, geht daraus hervor, weil hier von einem einmaligen Ereigniss oder einer »Geschichte« (Z. 28) die Rede ist; ferner daraus, weil sie »Boten des Gottes Anu«, also Gefährten des höchsten und guten Gottes genannt werden. Ihre Zahl war sieben. (Col. I, Z. 2, 27.)

Zweitens der Grund ihrer Revolution war Unbotmässigkeit, Selbstüberhebung gegen Gott und die heilige Ordnung: sie wollten sich Gott nicht unterwerfen (Col. I, Z. 13). Das ist ganz entsprechend der Bibel.

Drittens aus guten Geistern sind sie »Geister des Todes« geworden (Col. II, Z. 33); aus den früheren Lichtwesen wurden nun hässliche, schreckenerregende, verderbenbringende Gestalten. Das bedeuten offenbar die Bilder: »grosses Thier, Leopard, Schlange« u. s. w. (Col. I, Z. 8 ff.).

Viertens ihre Empörung beschränkte sich aber nicht blos auf den Himmel, sondern auch in der Natur brachten sie Unordnung hervor (Col. I, Z. 17—23); sie verfinsterten Mond und Sonne (Col. I, Z. 38, 39) und erregten in der

1) Taf. v. d. b. Geist. Assyr. Disc. p. 398.

Atmosphäre grosse Stürme (ibid.). Ja bis auf die Erde erstreckte sich ihr verderblicher Einfluss (Col. I, Z. 16).

Fünftens anfangs fanden sie keinen Gegner (Col. I, Z. 27), bis Bel (der in der babylonischen Trinität die zweite Person Gottes repräsentirt) sich der Sache annimmt und den Hea, den »unfehlbaren Gott der Weisheit« (Col. II, Z. 25), also der dritten göttlichen Person entsprechend, um Intervention ersucht (Col. II, Z. 19 ff.). Dieser entsendet den Merodach, der mehrfach in den Keilinschriften und Denkmälern als gewaltiger Streiter Gottes erscheint und augenscheinlich dem biblischen Michael entspricht, zum Kampf gegen die Aufruhrgeister, um sie auszutreiben vom Himmel (Col. II, Z. 30, 32).

Sechstens kurz aber plastisch wird ihr Sturz geschildert: »Vom Himmelsplan schossen sie herab gleich dem Blitzstrahl, niedersteigend in den Abgrund der Wasser kamen sie zuerst,« (Col. I, Z. 24, 25). Hier glaubt man die Stelle bei Lucas 10, 18 zu lesen: »Ich sah den Satan wie ein Blitz vom Himmel fallen.«

Drittes Kapitel.

Bericht über die Schöpfung.

§. 1.

Zwar sind die bisher ausgegrabenen und entzifferten Keilinschrifttafeln, die von der Schöpfung des Weltalls handeln, grösstentheils in sehr verstümmeltem Zustande, aber dennoch lässt sich aus den vorliegenden Fragmenten ein allgemeines, sowie concreter Einzelheiten nicht bares Bild von den diesbezüglichen Anschauungen der Babylonier und Assyrer entwerfen, — ein Bild, das in seinen wesent-

lichen Zügen mit der Erzählung der mosaischen Genesis übereinstimmt.

Der babylonisch-assyrische Schöpfungsbericht, den der König Assurbanipal nach älteren Originalen aufzeichnen und seiner grossen Bibliothek einreihen liess, bildete allem Anscheine nach eine Serie von 12 Tafeln, deren jede auf Vorder- und Rückseite Eine Schriftcolumne trug. Von diesen 12 Schöpfungstafeln besitzen wir aber bis jetzt keine einzige vollständig und mehrere gar nicht. Von der I. Tafel, welche G. Smith entdeckt und entziffert hat, befindet sich nur der obere Theil in der Sammlung des Britischen Museums. Er lautet in der Uebersetzung, wie folgt:

[Vorderseite.]

1. Als droben der Himmel nicht aufgerichtet,
2. und drunten auf Erden eine Pflanze nicht aufgesprosst war,
3. auch die Tiefe der Wasser nicht durchbrochen hatte ihre Schranken:
4. Mummu-Tiamat war die Gebärerin ihrer aller.
5. Jene Wasser wurden im Anbeginn geordnet; aber
6. ein Baum war nicht gewachsen, eine Blume hatte sich nicht entfaltet.
7. Als die Götter noch nicht erstanden waren, keiner von ihnen;
8. eine Pflanze nicht gewachsen war und Ordnung nicht existirte;
9. auch die grossen Götter wurden geschaffen,
10. Die Götter Lachmu und Lachamu liessen sie kommen
11. und sie wuchsen
12. Die Götter Sar und Kisar wurden geschaffen
13. Eine Reihe von Tagen und eine lange Zeit verstrich
14. Der Gott Anu
15. Die Götter Sar und[1]).

Soweit besitzen wir bis jetzt die Vorderseite der I. Schöpfungstafel; die Rückseite, die wir bereits oben Kapitel I, §. 5. wiedergegeben haben, enthält die Unterschrift Assurbanipal's und das Zeugniss, dass sie die Abschrift einer älteren Urkunde biete.

1) Chald. Account p. 62.

Ziehen wir nun das citirte Tafelfragment näher in Betracht und vergleichen wir es mit dem I. Kap. der biblischen Genesis, so springt vor Allem in die Augen, dass nach beiden Berichten ein Wasser-Chaos an der Spitze der Schöpfung stand. Die Keilinschriften nennen diesen primitiven Weltzustand: Mummu-Tiamat. Dieses Wort bedeutet »See-Wasser, See-Chaos«. Auch der Name, welchen Berosus in seinem chaldäischen Schöpfungsberichte hiefür gebraucht: »Thalatth« = θαλαττα stimmt damit überein, indem das assyrische Tiamat in der Aussprache auch als »Tisalatt« erscheint[1]).

Die Bibel nennt die Tiefe der Wasser »tĕhôm«[2]), was ebenfalls mit dem keilschriftlichen Tiamat verwandt ist, während das obige »Mummu« wahrscheinlich mit dem hebräischen mĕhûmā = Verwirrung zusammenhängt. Sonach ist also sowohl nach der Bibel als nach den Keilinschriften »chaotisches Wasser« die Grundlage des Weltalls[3]).

§. 2.

In einem weiteren Punkte scheint aber eine Discrepanz zwischen der Bibel und den Inschriften zu Tage zu treten. In den letzteren nämlich heisst es, »dass auch die Götter noch nicht erstanden waren, auch die grossen Götter wurden erschaffen«. Daraus ist ersichtlich, dass nach der Ansicht der Babylonier das Urchaos vor »den Göttern« bestand. Ob aber die Götter aus demselben hervorgingen, ist nicht ausgesprochen; ebenso wenig wer sie geschaffen hat. Es

1) Smith, Chald. Acc. p. 64. Gegen die Lesung »tisallat« ist Fr. Delitzch. Beigaben zur Chald. Genes. p. 297.

2) Genes., 1, 2.

3) Auch der erste griechische Philosoph Thales hat bekanntlich das Wasser als den Urstoff des Seins betrachtet und aus ihm alle Dinge abgeleitet.

heisst zwar Zeile 4: »Mummu-Tiamat, d. h. das Wasser-Chaos war die Gebärerin ihrer aller«, d. i. der unmittelbar zuvor genannten Himmel, Erde, Pflanzen; ob aber auch der Götter, ist eine Frage. Smith ist freilich dieser Ansicht, allein direkt bezeugt ist sie nicht. Nach allem scheint mir vielmehr, dass die Babylonier neben Mummu-Tiamat oder dem Wasser-Chaos noch an ein männliches Schöpfungsprincip glaubten, oder doch wenigstens ahnten. Und ich stütze diese meine Ansicht 1. auf das Attribut, welches sie der Mummu-Tiamat geben, indem sie Zeile 4 ausdrücklich »Gebärerin« genannt wird. Dieses setzt offenbar einen befruchtenden Erzeuger voraus. Nicht blos ist das eine Forderung des Causalitätsprincips überhaupt, welches als ein wesentliches Denkgesetz gewiss auch die Babylonier beherrschte, sondern auch spricht dafür die bekannte Naivetät der alten Völker, welche in der naturwüchsigen Einfachheit und Unmittelbarkeit ihrer Anschauungen stets die metaphysischen und physischen Fragen nach der Analogie sinnenfälliger, speziell menschlicher Verhältnisse sich beantworteten.

2. Zeile 5 lesen wir: »Jene Wasser wurden am Anbeginn geordnet.« Hier steht das Passivum; das Wasser-Chaos wird demnach augenscheinlich als passives Substrat betrachtet. Wäre es activis Princip, dann müsste es heissen: »Jene Wasser ordneten sich am Anbeginne.« Diese Stelle setzt also ebenfalls die Annahme eines thätigen, schöpferischen Urwesens voraus, von welchem Mummu-Tiamat oder das Wasser-Chaos geordnet wurde.

3. Tiamat wird später in der Sündenfalltafel, wie wir noch sehen werden, als der Drache des Meeres, als die Personification der Unordnung und des Bösen, als gegen die Götter streitend bezeichnet. Aber wie kann dieses den

Göttern feindliche Wesen die Götter selbst geboren haben?! Auch das führt zur Hypothese, dass die Babylonier über dem Chaos noch ein schöpferisches Princip annahmen, welches das Chaos überwältigte und ordnete.

4. Wie kommt es, dass in den folgenden Schöpfungstafeln, die wir gleich in Betracht ziehen werden, wo von der Erschaffung der Himmel, des Festlandes, der Gestirne, Thiere und des Menschen gesprochen wird, diese schöpferische Thätigkeit niemals dem Chaos-Tiamat, sondern den Göttern oder auch meistens nur Einem Gotte zugeschrieben wird?

Man wird mir zwar entgegenhalten, in der I. Schöpfungstafel heisse es doch, dass auch die Götter geschaffen worden seien. Allein von wem, ist nicht gesagt und hebt das auch noch nicht die Annahme eines über dem Chaos stehenden, primitiven, schöpferischen Urwesens auf.

Dürfte nicht in diesem Bewusstsein von der späteren Entstehung ihrer babylonisch-assyrischen Gottheiten eine Reminiscenz an den früheren Glauben an Einen Gott liegen?

Das oben Bemerkte gibt diesem Gedanken hinreichendes Relief der Wahrscheinlichkeit, zudem wenn wir noch dazu nehmen, was wir bereits im II. Kapitel über den monotheistischen Zug der Babylonier gesagt haben. —

Kehren wir zu unserer Analyse der I. Schöpfungstafel zurück. Die ersten Götter, welche nach den Inschriften auf der Bühne erscheinen, sind Lachmu und Lachamu: »Die Götter Lachmu und Lachamu liessen sie kommen.« (Z. 10.). Es sind dies männliche und weibliche Personificationen der Bewegung und Erzeugung. Sie entsprechen dem »über den Gewässern schwebenden biblischen Rûach«, d. i. Hauch, Wind, Geist. Dann wurden die Götter Sar und Kisar geschaffen und

nachdem eine lange Zeit verstrichen war, entstanden erst Anu, die oberste babylonische Gottheit, und die übrigen grossen Götter. Hier endigt leider schon der Inhalt des Fragments der I. Tafel. Es entspricht den beiden Anfangsversen des I. Kap. der Genesis.

Die drei nächsten Tafeln der Schöpfungsserie fehlen. Nur hat man ein kleines Stück aufgefunden, welches sich auf die Gründung des Festlandes bezieht; es kann aber auch zu einem späteren Abschnitt gehören, weil es die Form einer Anrede an einen der Götter hat. Es lautet:

1. Als [du] die Grundlagen des Felsenbodens [machtest],
2. Die Grundlage des Bodens nanntest du
3. Du machtest schön den Himmel
4. An die Vorderseite des Himmels
5. gabst du [1]).

Hier ist also die Bildung des Firmaments und des irdischen Festlandes angedeutet. Noch ist zu beachten, dass nur Einer Gottheit dieses Schöpfungswerk zugetheilt ist.

§. 3.

In einem besseren Zustand als die genannten befindet sich Tafel V [2]); sie handelt von der Erschaffung der Himmelskörper. Auf der Vorderseite lesen wir:

1. Prächtig war alles was hergerichtet war von den grossen Göttern.
2. Der Sterne Erscheinung ordnete er an [in Gestalten] von Thieren;
3. Das Jahr zu bestimmen durch die Beobachtung ihrer Constellationen,
4. ordnete er zwölf Monate [oder Zeichen] von Sternen in drei Reihen,
5. von dem Tage, da das Jahr beginnt, bis zum Schlusse.
6. Er grenzte ab die Stellungen der Wandelsterne, zu scheinen in ihren Bahnen,
7. dass sie nicht möchten Schaden anrichten noch jemand stören;
8. die Stellungen der Götter Bel und Hea bestimmte er bei sich selbst.

1) Smith, l. c. p. 66. — 2) In der Sammlung des Britischen Museums ist sie K. 3576.

9. Und er öffnete die grossen Thore, im Dunkel verwahrt,
10. die Verschläge waren fest zur Linken und Rechten.
11. In seiner (des unteren Chaos) Masse machte er es sieden,
12. Den Gott Uru (den Mond) liess er herauskommen, der beschirmte die Nacht,
13. auch zum Licht der Nacht ihn zu bestimmen, bis zum Anbruch des Tages,
14. dass der Monat keinen Abbruch erleide, und seine Dauer regelmässig sei.
15. Beim Beginn des Monats, beim Anbruch der Nacht,
16. brechen seine Hörner durch, zu scheinen am Himmel;
17. am 7. Tage fängt er an zu einem Kreise zu schwellen,
18. und erstreckt sich weiter nach der Morgendämmerung zu.
19. Als der Gott Samas [die Sonne] am Horizont des Himmels, im Osten,
20. schön gebildet und
21. zum Kreislauf war Samas vollendet
22. die Morgendämmerung solle Samas verwandeln
23. dahingehend ihren Pfad
24. Urtheil sprechend
25. zu zähmen
26. ein zweites Mal,

(Fehlen viele Zeilen.)

Die Rückseite trägt wieder die Unterschrift Assurbanipal's.

Dieses Bruchstück entspricht dem vierten Schöpfungstage der Bibel, wo es heisst: »Und Gott sprach: Es werden Lichter an der Veste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht, und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre. Und seien Lichter an der Veste des Himmels, dass sie erleuchten die Erde. Und also geschah es. Und Gott machte zwei grosse Lichter: ein grosses Licht, zu beherrschen den Tag, ein kleines Licht, zu beherrschen die Nacht, und die Sterne. Und Gott setzte sie an die Veste des Himmels, dass sie schienen auf die Erde und beherrschen den Tag und die Nacht und scheiden das Licht von der Finsterniss. Und Gott sah, dass es gut war. Und es ward Abend und Morgen, der vierte Tag« [1]).

1) Genes., 1, 14—19.

Was zunächst bei der Vergleichung zwischen Bibel und Keilschrift in die Augen fällt, ist, dass hier wie dort das Zeugniss und die Befriedigung ausgesprochen ist, Alles sei herrlich, zweckentsprechend geschaffen. Denn die Zeile 1: »Prächtig war Alles, was hergerichtet war von den grossen Göttern« läuft parallel dem biblischen: »Und Gott sah, dass es gut war«. Nur darin zeigt sich ein Unterschied, dass hier dieses Zeugniss jedesmal am Ende eines Schöpfungsactes, dort am Anfange einer neuen Tafel steht.

Ferner wie es in der Bibel heisst, dass die Gestirne geschaffen wurden, auf dass sie die Zeiten und Jahre angeben, so hat auch den Keilschriften gemäss Gott die Himmelskörper in Gestalten von Thieren (hier finden wir schon die Lehre von den 12 Thierkreisen) angeordnet zur Bestimmung der Monate und Jahre.

Im weiteren Verlauf wird das Chaos abermals als passive Masse dargestellt, aus welcher Mond und Sonne und die übrigen Sterne gebildet wurden (Z. 9 ff.). Hier erscheint ausdrücklich Gott (und zwar ist zu beachten, dass bei dieser ganzen Schöpfung der Sternenwelt wieder nur von Einem Gotte die Rede ist, der selbst dem Bel und Hea ihre Stellungen bestimmt), als die das Chaos beherrschende Macht, was unsere oben §. 2. ausgesprochene Ansicht bestätigt. Nicht das Chaos ist es, das aus sich die Gestirne erzeugt, sondern Gott machte die Urmasse sieden, öffnete die grossen Thore und liess den Mond daraus hervorgehen, auf dass er der Nacht Licht spende. Am Abend des ersten Monatstags zeigen sich seine »Hörner« (die Mondssichel), welche allmählig wachsen, bis er am 7. Tage anfängt zu einem Kreise sich zu gestalten. Hierauf spricht die Inschrift von der Erschaffung der Sonne (Samas), von ihrer Schönheit und ihrem regelmässigen Kreislauf, wes-

halb sie als das Vorbild eines Richters angesehen wurde (Z. 24).

§. 4.

Die nächste Tafel, die VI., ist bis jetzt nicht aufgefunden worden. Wahrscheinlich behandelte sie die Erschaffung der Wasserthiere und Vögel. Von der VII. Tafel wurde glücklicherweise ein Fragment entdeckt, das von der Schöpfung der Landthiere berichtet. Da lesen wir:

1. Als die Götter in ihrer Gesammtheit geschaffen hatten
2. prächtig waren die starken Ungeheuer
3. liessen sie werden lebendige Wesen
4. Vieh des Feldes, Thiere des Feldes und Gewürm des Feldes . .
5. sie bestimmten für die lebendigen Wesen
6. Vieh und Gewürm der Stadt bestimmten sie
7. Die Gesammtheit des Gewürms, alles Geschaffene
8. welche in der Gesammtheit meiner Familie
9. und der Gott Nin-si-ku liess werden zwei
10. die Gesammtheit des Gewürms liess er gehen
11. Fleisch schön
12. lautere Gestalt [1]).

In diesem Bruchstück wird der sechste Tag des Schöpfungswerkes beschrieben; denn es läuft offenbar parallel dem Genesis-Berichte:

»Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendige Thiere nach ihrer Art, zahmes Vieh und Gewürm und Wild der Erde nach ihrer Art. Und also geschah es Und Gott sah, dass es gut war« [2]).

Abermals findet sich hier das Zeugniss ähnlich wie in der Bibel, dass Alles gut und herrlich geschaffen war (Z. 2). Dann ist zu beachten, dass als die ersterschaffenen Thiere »starke Ungeheuer« genannt werden (Z. 2), was auch die paläontologischen und geologischen Entdeckungen unserer Zeit bestätigen [3]).

In der Gegenüberstellung von »Vieh und Gewürm des

1) Smith, l. c. p. 74. — 2) Genes. 1, 24—26. — 3) Siehe Burmeister, Geolog. Bilder I, S. 190 ff.

Feldes einerseits und der Stadt« andrerseits (Z. 4, 6) ist ein Unterschied zwischen wilden und zahmen Thieren gemacht, wie in der Genesis ein Gleiches geschieht.

Auf die Erschaffung der Thiere folgte die des Menschen, und zwar wird ein Paar genannt, was offenbar Zeile 9 andeutet. Als Gottheit, welcher die Schöpfung der ersten Menschen zugeschrieben wird, ist Nin-si-ku bezeichnet. Dieser Name bedeutet »Herr des edlen Antlitzes« und ist nach anderen Inschriften ein Attribut Hea's. Dafür zeugt auch ein anderes Tafelfragment, wo es heisst: »1. Hea rief zu seinem Menschen.« Hea aber ist, wie wir früher gesehen haben, der Gott der Weisheit und der Erkenntniss, in der babylonischen Trinität die dritte Person. Ferner auf der Vorderseite der Sündenfalltafel, wo ebenfalls von der Erschaffung des Menschen die Rede ist, wird der Gott Nissi genannt, der mit Nin-si-ku (Hea) identisch ist, und hier lesen wir ausdrücklich von dem »Lebensodem«, welchen dieser ihm eingab: »Sie (die Götter) zu fürchten, schuf er den Menschen, der Lebensodem war in ihm« (Z. 15, 16). Das erinnert wieder an die Bibel, wo es heisst: »Gott, der Herr, bildete den Menschen aus Erdenlehm und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens« [1]).

Hinsichtlich der körperlichen Beschaffenheit des ersten Menschenpaares gibt uns die Keilinschrift in Z. 11 und 12 nur zwei Andeutungen, die jedoch bezeichnend genug sind: »das schöne Fleisch und die lautere Gestalt« verräth offenbar den Glauben der Babylonier, dass die ersten Menschen in physischer Beziehung ursprünglich in vollkommenem Zustande geschaffen waren, ganz so wie die Offenbarung uns lehrt.

1) Genes., 2, 7.

Ueberblicken wir nun am Schlusse dieses Kapitels das Gesagte, so muss man gestehen, dass die Uebereinstimmung zwischen den Keilinschriften und der Bibel oft eine überraschende ist, wenn auch jene in sehr fragmentarischem Zustande auf uns gekommen sind. Wir haben analog der Genesis die Erschaffung der Welt in mehreren Perioden vor sich gehen sehen. Als primitiven Zustand des Weltalls zeigte sich hier wie dort das Chaos in flüssiger Gestalt. In diesem liess die Gottheit eine Scheidung zwischen Festland und Wasser erfolgen. Ferner entstanden daraus die Himmelskörper mit ihren regelmässigen Bahnen. Dann wurde die Pflanzen- und Thierwelt erschaffen und am Schluss das Menschenpaar, — Alles in vollkommenem Zustande. Der Parallelismus zwischen der mosaischen Genesis und den babylonisch-assyrischen Keilinschriften ist unbestreitbar.

Viertes Kapitel.

Vom Urzustand des Menschen. — Der Drache Tiamat. — Vom Sündenfall und der göttlichen Strafe. — Cylinder-Abbildungen vom „Baum des Lebens“ und dem „Baum der Erkenntniss.“

§. 1.

Dass nach babylonischer Anschauung die ersten Menschen ursprünglich in einem vollkommenen physischen Zustande erschaffen waren, haben wir am Schlusse des letzten Kapitels gesehen. Aber auch in psychischer Beziehung war das nach ihr der Fall. Dafür zeugt zunächst eine Tafel, welche von den Pflichten des ersten Menschen gegen

Gott und den Nächsten handelt, indem hier eine Reinheit und Heiligkeit zu Tage tritt, die weit entfernt ist von einer ursprünglichen Rohheit und Barbarei. Wir lassen den Inhalt der Tafel hier folgen:

Vorderseite.
(Fehlen viele Zeilen.)

1. übel
2. so gegessen wird vom Magen
3. im Wachsen
4. verzehrt
5. ausgedehnt, schwer
6. fest sollst Du sprechen
7. und die Stütze der Menschheit dich.
8. Jeden Tag sollst du deinem Gotte dich nahen,
9. Opfer, Gebet des Mundes und Werkzeuge
10. sollst du deinem Gotte in Ehrfurcht bringen.
11. Was immer sich schicken wird für göttliches Wesen,
12. Flehen, Demuth und Beugen des Antlitzes,
13. Feuer (?) sollst du ihm spenden und Tribut darbringen,
14. auch heilig sein in der Furcht Gottes.
15. In deinem Wissen und nachmals in den Tafeln [im Schreiben]
16. Anbetung und Frömmigkeit sollen erhoben werden (?)
17. Opfer, rettend
18. und Anbetung
19. die Furcht Gottes sollst du nicht lassen
20. in der Furcht der Engel sollst du leben
21. Mit Freund und Feind (?) sollst du Gespräch machen (?)
22. unter (?) Gespräch sollst du gut machen
23. Wenn du sprechen wirst, wird auch er geben
24. Wenn du trauen wirst, auch du
25. zum Feind (?) auch
26. du sollst trauen einem Freund
27. dein Wissen auch

Rückseite.
(Fehlen viele Zeilen.)

1. Schönen Platz auch theile
2. in Schönheit und deine Hand
3. und du zum Beisein sollst du bestimmen
4. und nicht dein Urtheil dich zu dem Ende (?)
5. in schöner Gestalt und sollst du sprechen

6. von deiner Schönheit und
7. schön und zu trinken (?) geben.
8. Kreis fülle (?) ich seine Feinde
9. sein Steigen (?) sucht er der Mensch
10. dem Herrn deiner Schönheit sollst du getreu sein,
11. übel zu thun sollst du ihm nicht nahen,
12. in deiner Krankheit zu ihm,
13. in deinem Kummer [1]).

Allem Anscheine nach enthält die Vorderseite dieser Tafel eine Anrede der Gottheit an den ersterschaffenen Mann, während die Rückseite die Pflichten der Frau darlegt. Das erstere finde ich dadurch bestätigt, dass hier die angeredete Person die »Stütze der Menschheit« genannt wird (Z. 7). Das kann nur auf den ersten Mann sich beziehen. Indem aber auf der Rückseite der angeredeten Person zur Pflicht gemacht wird, die Schönheit des Körpers zu pflegen, den schönen Platz und ihre Hand mit jemand anderem zu theilen, treu zu sein dem Herrn ihrer Schönheit, so deutet das Alles auf das Weib des Mannes hin.

Was den weiteren Inhalt dieses Schriftstückes anlangt, ist uns schon früher der reine Monotheismus aufgefallen, der hier zu Tage tritt. Es ist hier nicht nur durchgängig von Einem Gott die Rede, sondern dieser Eine Gott wird auch als der einzige dargestellt, dem der Mensch Anbetung und Verehrung zollen soll. Jeden Tag, heisst es, solle er sich seinem Gotte nahen, ihm Opfer und Gebete darzubringen (Z. 8—10). Sein Flehen sei mit Demuth gepaart und thue sich äusserlich durch Beugen des Antlitzes kund (Z. 12). Er lebe in der Furcht Gottes und der Engel (Z. 19, 20).

Im weiteren Verlauf wird sein Verhalten gegen den

1) Smith, l. c. p. 76. (K. 3364 nach der Sammlung des Britischen Museums).

Freund und Feind vorgezeichnet, und hier erscheint als höchst beachtenswerth, dass bereits an dieser Stelle die Feindesliebe angedeutet wird: nicht blos mit dem Freunde sondern auch mit dem Feinde soll er sprechen, und dadurch die Feindschaft wieder gut zu machen suchen (Z. 21, 22). Schliesslich wird ihm befohlen, Vertrauen seinem Freunde zu schenken (Z. 24, 26).

Von den Pflichten der Frau gegen ihren Mann lassen sich in dem vorliegenden Fragment folgende entnehmen. Sie soll den Gatten durch ihre Schönheit beglücken. Das scheint mir wenigstens der Sinn der citirten Zeilen 1—6 der Rückseite zu sein. Ihr Urtheil unterwerfe sie dem des Mannes (Z. 4). Ferner sei sie getreu ihrem Herrn (Z. 10) und möge sich hüten, ihm Uebeles zu thun (Z. 11). In ihrer Krankheit und ihrem Kummer nehme sie ihre Zuflucht zu ihm (Z. 12, 13).

§. 2.

Ausser der eben genannten Tafel legt auch jene die vom Sündenfall handelt, auf ihrer Vorderseite Zeugniss von dem babylonisch-assyrischen Glauben an einen ursprünglich reinen und heiligen Zustand der ersten Menschen ab. Sie lautet nach der Uebersetzung:

Vorderseite.
(Fehlen unbestimmbar wie viele Zeilen.)

1. Der Gott Zi
2. so er festgesetzt hatte
3. ihren Bericht
4. möge nicht verfehlen beim Vorbereiten (?)
5. Der Gott Zi-ku rief eilends: Leiter der Reinheit,
6. guter Verwandter, Herr von Verständniss und Recht,
7. Urheber von Ergiebigkeit und Ueberfluss, Stifter von Fruchtbarkeit,
8. ein andrer ist zu uns heraufgekommen und nahm mächtig zu,
9. in deiner gewaltigen Vormacht breite über ihn Gutes,

10. möge er sprechen, möge er rühmen, möge er erheben seine Majestät.
11. Der Gott Mir-ku seinerseits richtete auf einen Schutz (?),
12. Herr edler Lippen, Retter vom Tode
13. den eingekerkerten Göttern, der Vollender der Wiederherstellung,
14. seine Lust setzte er ein, heftete er auf die Götter, seine Feinde,
15. sie zu fürchten schuf er den Menschen,
16. der Lebensodem war in ihm.
17. Möge er eingesetzt sein und möge sein Wille nicht fehlen
18. in dem Munde der dunklen Stämme, welche seine Hand gemacht hat.
19. Der Gott edler Lippen mit seinen fünf Fingern möge Sünde abschneiden,
20. er der mit seinem edlen Zauber den bösen Fluch entfernt.
21. der Gott Libzu, weise unter den Göttern, der sein Besitzthum ausgewählt hatte,
22. Uebelthun soll nicht aus ihm herauskommen,
23. eingesetzt in die Gemeinschaft der Götter, erfreut er ihr Herz.
24. Bezwinger des Ungläubigen
25. Leiter des Rechts
26. Von Verderbtheit und
27. Der Gott Nissi
28. der Wache hält
29. Der Gott Suhhab, hurtig
30. der ihnen ausgiesst [1]).

Zunächst ist zu bemerken, dass nach den Bemerkungen, die am Rande der Tafel beigegeben sind, die in ihr figurirenden Götternamen sich auf eine und dieselbe Gottheit beziehen, und zwar ist, nach den einzelnen Attributen zu schliessen, der bekannte Gott Hea darunter zu verstehen, dem ja, wie bereits bemerkt die Erschaffung des Menschen zugeschrieben wird. Der Mensch wurde geschaffen, auf dass er die Götter fürchte (Z. 15). Gottesfurcht wird also auch hier als der Endzweck des Menschen hingestellt. Dann heisst es Zeile 21: »Der Gott Libzu, weise unter den Göttern«, (d. i. Hea) hat »sein Besitzthum auserwählt«, worunter nach

1) Smith, l. c. p. 78, 79.

dem Zusammenhang nichts anders als eben der von ihm erschaffene Mensch zu verstehen ist. Wozu er ihn aber auserwählt hatte, wird unmittelbar darauf angegeben: 1. der Mensch solle sich hüten, Uebeles oder Sünde zu thun (Z. 22); denn 2. er sei eingesetzt in die Gemeinschaft der Götter, deren Herz er erfreut (Z. 23). Das entspricht ganz der Bibel, gemäss welcher ebenfalls die ersten Menschen in Gemeinschaft mit Gott verkehrten und anfangs, so lange sie die Sünde meideten, dessen Wohlgefallen genossen. 3. Er sei ein Bezwinger des Ungläubigen (Z. 24), d. h. er soll den Unglauben, weil er von Gott abführt, von sich ferne halten. 4. An dem, was recht ist, halte er immer fest (Z. 25). Endlich 5. bewahre er sich vor Verderbtheit (Z. 26).

Ausserdem berührt unsere Tafel noch einen weiteren Punkt, der unser Interesse erregen muss: Zeile 18 nämlich ist von »den dunklen Stämmen« die Rede. Jn mehreren anderen Fragmenten wird diese dunkle Race merkwürdigerweise »Admi oder Adami« genannt, so z. B. in einem Hymnus an Merodach auf der Rückseite Z. 16 (IV. R. 29, Nr. 1). Das ist augenscheinlich derselbe Name, den auch die Bibel dem ersterschaffenen Menschen und seinen Nachkommen gibt. Auch Sir H. Rawlinson, der Vater der Assyriologie hat in diesem Betreff schon früher bemerkt, dass die Babylonier zwei Hauptracen unterschieden: die Adami oder die dunkle und die Sarku oder die helle Race, was ebenfalls der Bibel entspricht, wo auch zwei Racen erwähnt werden: die Söhne Adam's und die Söhne Gottes[1]).

Nach all dem liegt es auf der Hand, dass wie die alten Inder und Perser auch die Babylonier und Assyrer analog

1) Genes., 6, 1—4.

dem alten Testament die ersten Menschen sowohl physisch als psychisch in glücklicher Gemeinschaft mit der Gottheit und in reinem, vollkommenem Zustande glaubten. Die Frage ist, blieben sie auch darin? Und die Antwort darauf gibt die Rückseite unserer Tafel im negativen Sinne.

§. 3.

Hören wir im Folgenden den Inhalt der Sündenfall-Columne, welche mit Ausnahme des Anfangs in fast unbeschädigtem Zustande auf uns gekommen ist:

(Fehlen Zeilen unbestimmbar wie viel.)

1.
2.
3. den Stern
4. möge er packen den Schwanz und Kopf
5. weil der Drache Tiamat hatte
6. seine Strafe die Planeten, besitzend
7. bei den Sternen des Himmels selbst mögen sie
8. gleich einem Schaf mögen die Götter zittern, sie alle;
9. möge er binden Tiamat, ihr Gefängniss verschliessen und rings umgeben.
10. Darnach das Volk ferner Zeiten
11. möge sie entfernen, nicht zerstören auf immer,
12. an den Platz, den er geschaffen, machte er fest.
13. Der Herr der Erde rief aus seinen Namen, der Vater Ilu
14. in den Reihen der Engel verkündete ihren Fluch.
15. Der Gott Hea hörte und seine Leber ward zornig,
16. weil sein Mensch seine Reinheit verderbt hatte.
17. Er gleich mir, auch Hea möge ihn strafen,
18. die Reihe meiner Abkunft, sie alle möge er wegraffen und
19. all meinen Samen möge er zerstören.
20. In der Sprache der 50 grossen Götter
21. rief er bei seinen 50 Namen und wandte sich im Zorn von ihm ab.
22. Möge er besiegt und auf einmal abgeschnitten werden.
23. Weisheit und Erkenntniss mögen feindselig ihn schädigen.
24. Mögen sie auch Feindschaft setzen zwischen Vater und Sohn, und mögen sie plündern.
25. Dem König, Regierer und Herrscher mögen sie neigen ihr Ohr.
26. Mögen sie Zorn erregen auch dem Herrn der Götter Merodach.

27. Sein Land möge hervorbringen, doch er es nicht anrühren.
28. Sein Begehren soll abgeschnitten sein und sein Wunsch unerwidert bleiben;
29. das Oeffnen seines Mundes, kein Gott soll es beachten;
30. Sein Rücken soll gebrochen und nicht geheilt werden;
31. in seiner dringenden Noth soll kein Gott ihn aufnehmen;
32. sein Herz soll ausgeschüttet und sein Gemüth beunruhigt sein;
33. zu Sünde und Unrecht soll sein Angesicht kommen

Bei der Analyse vorstehender Sündenfalltafel fällt uns zuerst ins Auge der Drache Tiamat, ein Name, der uns schon im Anfange des Schöpfungsberichtes begegnete. Dort bedeutet Tiamat, entsprechend dem Thalatth des Berosus, das Wasser-Chaos oder als Personification ein »Seeungeheuer«. Hier aber in der Sündenfalltafel ist der Name nicht phonetisch, sondern in zwei Monogrammen geschrieben, welche wahrscheinlich »schuppig«, also ein mit Schuppen bedecktes Thier bedeuten, was sowohl auf einen Drachen, als eine Schlange oder einen Fisch bezogen werden kann[1]). In der That zeigen auch die Abbildungen der Tiamat auf den babylonischen Gemmen, die man entdeckt hat, eine zweifache Darstellungsweise: am häufigsten erscheint Tiamat abgebildet in der Gestalt eines Drachen, mit einem raubthierartigen Kopf, mit Schuppen bedecktem, beflügeltem Körper, dessen Beine Adlers Klauen zeigen, im Kampf mit Bel oder Merodach begriffen. Aber auch die Auffassung der Tiamat als einer »Schlange« kommt in den Inschriften, besonders aber auf den Monumenten vor. Wir werden alsbald auf eine höchst interessante derartige Abbildung von einem altbabylonischen Cylinder zu sprechen kommen. Auch die Bibel bekundet eine zweifache Auffassung des Dämons des Bösen; in der Genesis, wo vom Sündenfall der ersten Menschen die Rede ist, wird bekanntlich die Schlange als Verführerin

1) Smith, l. c. p. 86.

genannt, während in der Offenbarung des heil. Johannes die Schlange zugleich als »der grosse Drache« bezeichnet wird: »Den grossen Drachen, die alte Schlange, die da heisst der Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt [1].«

Demnach zeigt sich auch hier eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen der Bibel und den babylonisch-assyrischen Anschauungen. Diese Concordanz erstreckt sich noch weiter.

Wir haben bereits früher gehört, dass auch die Babylonier den Glauben an einen Aufruhr der Engel im Himmel besassen und dass Merodach (der später mit Bel identificirt wurde), mit ihnen rang und sie stürzte. In jenen angeführten Fragmenten war jedoch nicht die Rede von einem einzelnen Anstifter und Anführer der Engelrevolution, sondern nur von ihrer Gesammtheit. In dem folgenden Bruchstücke nun wird ausdrücklich der »Drache des Meeres«, Tiamat als solcher Anführer im Kampf gegen die Gottheit bezeichnet, und abermals ist es Merodach, welcher im göttlichen Auftrage gegen ihn zu Felde zieht, ihn besiegt und in das Gefängniss der Finsterniss hinabstürzt. Hier folge der Wortlaut der betreffenden Tafel:

Vorderseite.

1. bereitete er
2. seiner rechten Hand theilte er zu
3. und Köcher schleuderte seine Hand
4. er sandte den Blitzstrahl vor sich her,
5. Grimm erfüllte seinen Körper.
6. Er machte das Schwert zum Schweigen bringen den Drachen des Meeres,
7. die sieben Winde bannte er, nicht herauszukommen aus ihrer Wunde.
8. Nach Süden, Norden, Osten und Westen,
9. liess er seine Hand das Schwert halten vor dem Hain seines Vaters, des Gottes Anu.

1) Apoc., 12, 7—9.

10. Er machte den bösen Wind, den feindlichen Wind, das Unwetter, den Sturm,

11. die vier Winde, die sieben Winde, den Wind den regellosen Wind.

12. Er liess los die Winde, die er geschaffen hatte, sieben an der Zahl,

13. der Drache des Meeres streckte sich aus, kam hinter ihm drein.

14. Er trug den Donnerkeil, seine Waffe,

15. auf einem Wagen ohne Gleichen fuhr er dahin:

16. er packte sie und vier Fesseln befestigte er an ihre Hände

17. unnachgiebig, stürmend sie

18. mit ihrem Stachel Tod bringend

19. hinwegfegend Erkenntniss

20. Zerstörung und Kampf

(Folgen noch andere fragmentarische Zeilen.)

Rückseite.

1. Dein Uebel sollst du bezwingen,

2. Der Tribut an deine Mutterschaft soll ihnen aufgezwungen werden durch deine Waffen,

3. ich [dein Gemahl] will beistehen und dir sollen sie gemacht werden zur Beute.

4. Tiamat, als sie dies hörte,

5. trat sie auf Ein Mal hinzu und änderte ihren Entschluss.

6. Tiamat rief und stand behende auf,

7. stark und fest umgab sie sich mit ihrer Schutzwehr,

8. sie nahm einen Gürtel (?) und legte

9. und die Götter machten für sich bereit ihre Waffen zum Kampf.

10. Tiamat griff an den gerechten Götterfürsten Merodach.

11. Die Banner richteten sie auf in dem Streit gleich einer Feldschlacht.

12. Auch Bel zog sein Schwert und verwundete sie.

13. Der böse Wind kam hinterher und schlug gegen ihr Gesicht.

14. Tiamat öffnete ihren Mund, ihn zu verschlingen,

15. aber den bösen Wind liess er hineinfahren, bevor sie ihre Lippen zu schliessen vermochte;

16. die Gewalt des Windes füllte ihren Magen und

17. ihr Herz erbebte, und ihr Gesicht ward verzerrt,

18. ergriff mit Ungestüm ihren Magen,

19. zerriss ihr Inneres und besiegte ihr Herz.

20. Er kerkerte sie ein und machte ein Ende ihrem Werke.

21. Ihre Helfershelfer standen ob ihr erstaunt,

22. als Tiamat, ihre Führerin, bezwungen war.

23. Ihre Reihen zerbrach er, ihre Gesammtheit ward zerstreut,
24. und die Götter, ihre Helfer, die ihr zur Seite giengen,
25. bebten, fürchteten sich und lösten sich auf,
26. der Aushauchung ihres Lebens giengen sie aus dem Weg,
27. Krieg ringsum flohen sie unaufhaltsam (?) davon.
28. sie und ihre Waffen zerbrach er,
29. gleich einem Schwert niedergeworfen, in Finsterniss sitzend,
30. ihrer Gefangenschaft sich bewusst, voll Kummer,
31. ihre Stärke entrückt, geschlagen in Banden,
32. und auf Ein Mal ward die Stärke ihres Werkes von Furcht überkommen,
33. das Schleudern von Steinen, gehend
34. Er warf nieder den Feind, seine Hand
35. einen Theil des Feindes unter sich
36. und der Gott Kingu wiederum [1]).

Ueberblicken wir diese gut erhaltene Tafel, so treten uns besonders drei bedeutungsvolle Momente vor's Auge. Das erste und wichtigste gibt Zeile 9: hier ist die Rede von »dem Haine des Gottes Anu«, des höchsten Gottes und von dem »Schwert«, welches Merodach vor diesem Haine hält. Dieser heilige Hain Gottes, der auch sonst in den Inschriften genannt wird, ist offenbar mit dem biblischen Paradiesgarten identisch, und Merodach, welcher mit dem Schwerte Wache hält, erinnert unwillkürlich an die Cherubim mit dem flammenden Schwert an den Pforten des verlassenen Edens, von denen die Genesis spricht [2]).

Ein weiter zu beachtender Punkt unserer Tafel ist, dass nach Zeile 21, 22 Tiamat als »Führerin« bezeichnet wird, welcher »Helfershelfer« zur Seite stehen. Sie ist also die Fürstin der bösen Geister, in deren Bund sie den Kampf gegen die Gottheit unternommen hat. Drittens geht aus Zeile 20, 25 ff. hervor, dass Merodach die Tiamat sammt

1) Smith, l. c. p. 90. (K. 3437 im Britischen Museum.)
2) Genes., 3, 24.

den bösen Geistern überwältigte und sie in einen Kerker der Finsterniss stürzte, ganz wie auch die Offenbarung den Satan und die gefallenen Engel in die Hölle werfen lässt.

§. 4.

Die Macht des Bösen war aber dadurch noch nicht vollständig gebrochen. Nachdem sie im Kampf gegen die Gottheit unterlegen war, suchte sie auch den Menschen in ihren Fall mithinabzuziehen. Davon sprechen die nur fragmentarisch auf uns gekommenen Anfangszeilen der oben §. 3. angeführten Sündenfalltafel. Von den Details der Versuchung der ersten Menschen durch die Tiamat ist uns zwar in ihnen nichts erhalten, wohl aber das Resultat derselben.

Tiamat hat wirklich den Menschen zum Fall gebracht und es trifft sie deshalb der göttliche Fluch (Z. 14). Ilu (d. i. Bel oder Merodach), den wir schon wiederholt als den göttlichen Streiter gegen den bösen Dämon erkannt haben, erscheint auch hier als der Verkünder und Vollstrecker des Fluches über Tiamat (Z. 13). Zur Strafe wird sie gefesselt und auf immer in ihr Gefängniss verschlossen (Z. 9—11, 12). Nach Zeile 12 ist also Satan Tiamat auf ewig in die Hölle gebannt.

Aber auch über den gefallenen Menschen ergiesst sich der göttliche Zorn: »Der Gott Hea hörte und seine Leber ward zornig, weil sein Mensch seine Reinheit verderbt hatte« (Z. 15, 16). Hierin ist offenbar der Sündenfall des Menschen ausgesprochen. Auch ihn trifft deshalb die göttliche Strafe: »Er gleich mir, auch Hea möge ihn strafen« (Z. 17). Nun wird die Strafsentenz im Einzelnen angegeben:

a) »die Reihe meiner Abkunft, sie alle möge er hinwegraffen und all meinen Samen möge er zerstören« (Z. 18, 19); so spricht der Gott Hea, dem ja der Mensch und seine Ab-

kunft als dessen Schöpfer angehört. Als erste Strafe über den Menschen wird also nach den citirten Worten der nun über ihn und seine Nachkommen hereinbrechende Tod bezeichnet. Das setzt aber voraus, dass den ersten Menschen ursprünglich die Unsterblichkeit als Prärogative zuerkannt war. In beiden Momenten liegt daher die vollständige Uebereinstimmung mit der Offenbarung zu Tage.

b) In Zeile 20 ist die Rede von 50 grossen Göttern. Sonst sprechen die Tafel nur von 10 solcher. Hier sind jedenfalls ausser den niederen Göttern auch die Engel mit eingerechnet, die ja an einzelnen Stellen auch »Götter« genannt werden; ja sogar die gefallenen Engeln bekommen diesen Titel[1]), — ein Beweis, wie bei den Babyloniern damals schon der Gottesbegriff schwankend geworden war. Daran reiht sich als zweite Strafe gegen den sündigen Menschen, dass sich Gott im Zorn von ihm abgewendet habe (Z. 21).

c) Sehr beachtenswerth ist Zeile 23: »Weisheit und Erkenntniss mögen feindselig ihn schädigen;« denn hierin liegt eine starke Andeutung, dass ein ungeordnetes Streben nach Erkenntniss den Menschen in seinen Fall verstrickt habe, ähnlich wie auch die Bibel die ersterschaffenen Menschen vom »Baume der Erkenntniss« pflücken lässt. Nachdem nun der Mensch auf unrechtmässige Weise zu dieser »Weisheit und Erkenntniss« gelangt ist, soll sie ihm nicht zum Nutzen sondern zum Schaden gereichen.

d) Als weitere Strafe wird angekündigt, dass von jetzt an Feindschaft herrsche zwischen Vater und Sohn (Z. 24); also der Familienfriede wird dahin sein, wie ja auch die Genesis davon Zeugniss gibt in dem Brudermörder Kain.

1) Z. B. Taf. v. d. b. Geist. Col. I, Z. 1, 2.

e) Auch soll der Mensch nun unter die Botmässigkeit eines Gewaltherrschers kommen (Z. 25), nachdem er das sanfte Joch des göttlichen Gebotes nicht hat tragen wollen. Aehnlicher Ansicht ist auch die Bibel hinsichtlich der Einsetzung des Königthums.

f) Nicht geniessen soll er ferner die Frucht seiner Arbeit (Z. 27). Der Fluch über den ersten Menschen wird also auch über die Natur ausgedehnt, wie es auch in der Genesis geschieht.

g) Seine Wünsche sollen nicht befriedigt werden und Gott wird seine Gebete nicht erhören (Z. 28, 29, 31).

h) Sowohl körperliche als geistige Leiden werden jetzt über ihn kommen und unglückselig wird sein Herz und Gemüth sein (Z. 30, 32), ganz entsprechend der Offenbarung.

i) Auch fernerhin wird er in Sünden und Unrecht sich verstricken (Z. 33).

Die Harmonie dieser merkwürdigen göttlichen Strafsentenz über den gefallenen ersten Menschen, wie sie uns die babylonischen Keilinschriften berichten, mit derjenigen der Bibel liegt auf der Hand. Demnach sind auch nach babylonischer Anschauung alle Uebel über die Menschen erst durch die Sünde hereingebrochen.

§. 5.

Es erhebt sich noch die Frage, ob die Keilinschriften auch von dem gewesenen Paradies Bericht erstatten. Ausser den bisher in unserer Darstellung angeführten Momenten, die entweder einen paradiesischen Zustand voraussetzen oder direkt beweisen, sprechen die vorliegenden Fragmente nicht ausdrücklich vom Garten Eden. Doch hat Sir H. Rawlinson aus anderen Inschriften herausgefunden, dass die babylonische Landschaft Gan-Dunias (bisweilen auch

Gan-dunu) mit dem Eden (Gan-eden) der Bibel identisch sei. Wie Eden ein fruchtbarer Ort ist, bewässert von den vier Flüssen Euphrat, Tigris, Gihon und Pison, so wird auch Gan-Dunias als fruchtbare Gegend beschrieben, in welcher die vier Flüsse Euphrat, Tigris, Surappi und Ukni sich befinden[1]).

Hinsichtlich des »Baumes der Erkenntniss« geben uns die Keilschrifttexte, wie wir oben gesehen, nur dunkle Andeutungen. Um so lauter spricht aber dafür, dass auch die Babylonier von einem solchen Baum gewusst haben, ein höchst interessanter Fund, der sich jetzt im britischen Museum befindet.

Es wurde nämlich bei den Ausgrabungen ein alt-babylonischer Cylinder zu Tage gefördert, dessen Siegel zwei Personen darstellt, welche auf beiden Seiten eines Baumes sitzen und ihre Hand nach der Frucht desselben ausstrecken, während hinter der weiblichen Figur eine Schlange sich bäumt. Dass die beiden Personen Mann und Weib repräsentiren, zeigt ein Blick auf die nebenstehende Copie dieses Siegels; denn diejenige Figur, hinter welcher sich die Schlange befindet, trägt offenbar den weiblichen Typus, der sich in dem schmäleren Bau des Körpers, in den engen Hüften und dem Kopfputz kenntlich macht, während die auch sonst auf babylonischen Abbildungen vorkommenden Hörner der an-

1) Fr. Delitzsch, bemerkt hiezu: »Die zuerst von Sir Henry Rawlinson wahrscheinlich gemachte Einheit des Gartens in Eden« (Genes. 2, 8 ff.) mit der babylonischen Landschaft Gan-Dunias gewinnt mehr und mehr an Wahrscheinlichkeit; auch für die beiden Ströme Gihon und Pison, welche bisher mit dem Surappu und Uknu (z. B. Khors. 19) identificirt wurden, bin ich den genau entsprechenden keilschriftlichen Namen auf der Spur. Ich werde an einem andern Orte die Paradiesesfrage ausführlich erörtern.« Beigaben zu Smith's Chald. Genes., S. 304.



Heiliger Baum mit je einer sitzenden Figur zu beiden Seiten, im Hintergrund eine Schlange (von einem altbabylonischen Cylinder).



Heiliger Baum oder Hain mit Cherubim als Wächtern (von einem assyrischen Cylinder).



Bel's Kampf mit dem Drachen (von einem babylonischen Cylinder).



Bel, zum Kampf mit dem Drachen gerüstet (von einem assyrischen Cylinder).

dern Figur, wie überhaupt nach orientalischer Symbolik, den Mann nach seiner Stärke charakterisiren. Zwar hat W. Graf Baudissin das Alter dieses Cylinders angezweifelt und die Vermuthung ausgesprochen, es möchte derselbe aus jüngerer Zeit stammen und eine spätere Entlehnung von den Israeliten sein [1]). Allein dem entgegen ist zu bemerken, dass es ja gerade, wie die Devise des Cylinders beweist, ein altbabylonisches Siegel ist, wo also von einer späteren Entlehnung keine Rede sein kann. Dieses äusserst merkwürdige Denkmal bezeugt demnach mit Evidenz die Gleichheit der babylonischen und biblischen Sündenfallerzählung. Ferner dass auch die Schlange ähnlich wie der Drache Tiamat in der Anschauung der Babylonier den Dämon des Bösen repräsentirt, lässt sich auch daraus entnehmen, dass bei ihnen eine Schlangenart »Schlange der Nacht« si-ir mu-si und »Schlange der Finsterniss« si-ir sal- [mi] genannt wird, während ein anderer Schlangenname ai-ub ilu nach Fr. Delitzch geradezu »Feind Gottes« bedeutet [2]).

Aber nicht blos vom Baume der Erkenntniss sondern auch von jenem anderen, in der Genesis genannten Baume, dem »Baume des Lebens« geben uns die altbabylonischen Monumente beredtes Zeugniss. Dieser göttliche Baum findet sich ungemein häufig sowohl auf babylonischen Gemmen als an den Wänden der assyrischen Paläste und Tempel, sogar als Zierrath an den Kleidern. Er wird gewöhnlich von zwei Cherubim zu beiden Seiten bewacht, wie wir auch schon früher aus einer Inschrift gehört haben, dass der heilige Hain des Gottes Anu durch das Schwert Merodach's gehütet wird. Die nebenstehende Figur gibt

1) W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte 1876, Heft I, S. 258. — 2) Assyrische Studien, I. H. S. 87.

eine Abbildung dieses Lebensbaumes von einem assyrischen Cylinder. Alle Momente also, welche uns die Keilinschriften und die Denkmäler über den Urzustand des Menschen, den Sündenfall und den göttlichen Fluch, sowie über Satan und die Schlange geboten haben, stimmen in auffallender Weise mit der Bibel zusammen.

Fünftes Kapitel.

Die chaldäisch-babylonische Sündflutherzählung.

§. 1.

Der chaldäisch-babylonische Sündfluthbericht ist ein Theil und zwar der für uns weitaus wichtigste der sogenannten Izdubar-Legenden. Diese Legenden, die man mit Recht das babylonische Nationalepos genannt hat, bilden eine Reihe von Erzählungen über die Abenteuer und Schicksale eines in der Vorzeit berühmten babylonischen Herrschers, dessen charakteristischen Züge genau mit dem Bilde des biblischen Nimrod's übereinstimmen. G. Smith hat den Namen dieses Helden einstweilen mit »Izdubar« gegeben; so wenigstens lautet er nach den gebräuchlichsten Silbenwerthen der Keilschrift. Doch ist diese Aussprache, wie er selbst bemerkt, nur provisorisch, denn jedenfalls müssen die Schriftzeichen idiographisch, d. h. nach ihren assyrischen Sinnwerthen gelesen werden. Diese Sinnwerthe sind aber zur Zeit noch unbekannt. Wenn man sie einmal herausgebracht hat, dann stimmt vielleicht auch selbst der Name dieses babylonischen Heros mit dem Nimrod der Genesis überein.

Die Izdubar-Legenden, wie sie uns jetzt vorliegen, befanden sich in der schon früher erwähnten, aufgefundenen

Keilschriftbibliothek des Assurbanipal's und füllen nicht weniger als 12 Tafel aus. Nach den auf uns gekommenen Ueberresten zu schliessen, waren sie dort in 4 Exemplaren aufbewahrt.

Was das Alter dieser Legenden betrifft, so haben wir genügende Anhaltspunkte, die für eine weit zurückliegende Periode ihrer ursprünglichen Abfassung sprechen. Beweis dafür sind zunächst gewisse Siegelbilder auf altbabylonischen Cylindern, welche Scenen aus den Izdubarerzählungen darstellen. Da nun diese Cylinder aus der Zeit der Könige von Akkad und Ur stammen, so reichen sie wenigstens bis 2000 v. Chr. hinauf.

Einen zweiten Anhaltspunkt bietet der sogenannte Schiffskatalog. Die Tafel, welche ihn enthält, stammt zwar erst aus der Zeit Assurbanipal's, also aus dem 7. Jahrh. v. Chr. Aber das Original, von dem sie abgeschrieben wurde, muss wenigstens 1800 Jahre v. Chr. gefertigt worden sein. Denn die geographischen Angaben, welche sich auf ihr finden, führen mit Bestimmtheit auf eine Periode lange vor dem Emporkommen Babylon's zurück, nämlich in die Zeit der Oberherrschaft der Stadt Ur, also zwischen 2000—1850 v. Chr. Dieser Katalog nun nennt nicht nur Surippak, die »Schiff- oder Archen-Stadt«, sondern erwähnt auch das Schiff Izdubar's. Folglich waren in jener Zeit schon diese Legenden von den Schicksalen Izdubar-Nimrod's und der Sündfluth in Babylonien bereits bekannt, von einer späteren Entlehnung kann also auch hier keine Rede sein.

Wollten wir die einzelnen Izdubar-Tafeln nach ihrem vollen Inhalte hier wieder geben, so würde uns das zu weit führen; für unseren Zweck genügt es, eine allgemeine Analyse derselben zu bieten, um dann unser Augenmerk speziell der 11. Tafel, welche die Sündflutherzählung enthält, zuzuwenden.

§. 2.

Die erste Tafel handelte wahrscheinlich von der Geburt und Abkunft Izdubar's. Doch ist das nur eine Vermuthung; denn ausser den Anfangsworten der I. und einem Fragment der III. Columne ist uns davon nichts erhalten. Erst später, in der dritten Tafel wird als Mutter Izdubar's Dannat genannt, was aber nur »Herrin« bedeutet. Smith hält es für höchst wahrscheinlich, dass man Izdubar's Ursprung auf einen Gott und zwar auf Samas zurückführte, welchen die Sage häufig zu Gunsten des Helden einschreiten lässt, da es ja eine übliche Vorstellung des Alterthums sei, dass Männer, welche über das gewöhnliche Mass hinausragten, obschon von irdischen Müttern geboren, von Göttern gezeugt seien. Da nun der Name des Sonnengottes Samas auch Kusu gelesen werden kann, und letzterer nach der Bibel als der Vater des Nimrod gilt, so gewinnt jene Annahme ein grosses Interesse. —

Das einzige Bruchstück, das uns von der ersten Tafel erhalten wurde, ist wie bemerkt die III. Columne. Diese schildert die Leiden Babyloniens unter einer despotischen Fremdherrschaft und die Eroberung speziell der Stadt Erech. Auch dieses Erech, das in den Izdubar-Legenden eine grosse Rolle spielt, kennt die Bibel und bezeichnet es als die zweite Hauptstadt Nimrod's, was ebenfalls für die Identität des letzteren mit jenem babylonischen Heroen spricht.

Die zweite Tafel, soweit sie nicht zertrümmert ist, zeigt uns Izdubar in Erech und zwar im Besitze eines hohen Ansehens, obwohl wahrscheinlich noch nicht unabhängiger König. Er hatte einen Traum, in welchem er die Sterne des Himmels auf die Erde fallen und seinen Rücken schlagen sah. Dann war es ihm, als stünde ein schreckliches Wesen über ihm mit den Klauen eines Löwen bewaffnet. — Dem-

jenigen, der ihm diesen Traum deuten würde, verspricht er hohe Ehren. Es wurde zu diesem Zwecke ein Weiser, mit Namen Heabani angegangen, der ferne von den Menschen in einsamer Wildniss lebte.

In der dritten Tafel wird Izdubar »Herrscher von Erech« und ein »mächtiger Riese« genannt, der Grossthaten ausführt und sich durch Erlegung wilder Thiere einen Namen gemacht hat. Vergleicht man damit die Worte der Bibel: »Und Kusch zeugte den Nimrod; der fing an ein gewaltiger Herr zu sein auf Erden; daher spricht man: das ist ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn; daher spricht man: das ist ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn wie Nimrod und der Anfang seines Reiches war Babylon, Erech, Akkad und Kalne, im Lande Sinnear«[1]) — so wird es immer wahrscheinlicher, dass der babylonische Izdubar und der biblische Nimrod eine und dieselbe Persönlichkeit sei. — Ferner wird erzählt, dass der weise Heabani, nachdem er sich zuvor geweigert hatte, durch zwei Weiber, die ihm Izdubar geschickt hat, verführt, der Einladung nach Erech folgt, um den erwähnten Traum auszulegen.

Die vierte und fünfte Tafel berichtet vom Kampf zwischen Izdubar und dem fremdländischen Tyrannen Humbaba, der bisher die Herrschaft über Erech inne hatte. Letzterer wurde getödtet und Izdubar als nationaler König von Babylonien ausgerufen.

In der sechsten Tafel wird die Thronbesteigung Izdubar's geschildert, sowie die Werbung einer berühmten babylonischen Königswittwe Istar, die später als babylonische Venus vergöttert wurde, um seine Liebe. Izdubar aber verweigert ihr seine Hand. Darüber erzürnt steigt sie als Göttin hinauf

1) Genes. 10, 8 ff.

zum Himmel und bittet ihren Vater Anu, ihr einen gewaltigen Stier zu verschaffen, um sich an Izdubar zu rächen. Diesen erschlägt jedoch Izdubar mit Hilfe des Heabani, worauf Istar von der Stadtmauer herab den Fluch über ersteren ausspricht.

Siebente Tafel: Istar steigt nun in die Hölle hinab, um selbst die Mächte der Unterwelt gegen Izdubar in Harnisch zu bringen. Nachdem auch dieses missglückt war, ersehen wir aus der achten Tafel, dass ihre Mutter Anatu sie rächt, indem sie über Izdubar eine eckelhafte Krankheit (Aussatz) kommen lässt. Dann trifft ihn das weitere Unglück, dass sein Freund Heabani getödtet wird.

In der neunten Tafel wird erzählt, dass Izdubar, um von seinen Leiden erlöst zu werden, nun in die Wüste wandert, um bei seinem Urahn Hasisadra, der wegen seiner Frömmigkeit zu den Göttern entrückt war, sich Raths zu erholen. Auf dieser Wanderung kam er in feenhafte Gegenden, zu dem Hain der Götter, dessen Bäume Smaragde als Früchte tragen.

Endlich im Lande der Seeküste angekommen, trifft Izdubar, wie die zehnte Tafel berichtet, mit dem Bootsmann Urhamsi zusammen, der ihn über die Wasser des Todes in die Wohnungen der Seligen führt. Der Schluss der Tafel zeigt, dass er endlich Hasisadra gefunden hat, dem er nun seine Anliegen vorträgt. Dieser antwortet ihm anfangs in wenig befriedigender Weise und deshalb fragt Izdubar ihn von neuem, wie er unsterblich geworden sei, und die Antwort Hasisadra's darauf ist der Bericht über die Sündfluth. Wir stehen also hiemit in der höchst interessanten elften Tafel der Izdubar-Legenden, die uns zum Glück auch am vollständigsten erhalten ist. Sie haben wir nun im Einzelnen kennen zu lernen.

§. 3.

Columne I.

1. Izdubar sagte nach dieser Weise zu Hasisadra, dem fernen:
2. Ich erwäge die Sache, Hasisadra,
3. warum du mir nicht von dir erzählst
4. und du mir nicht von dir erzählst;
5. Dein Ablassen mein Herz Krieg zu beginnen
6. nöthigt (?); du, ich komme herauf hinter dir her,
7. wie du es gemacht hast und bist in die Versammlung der Götter lebendig versetzt.
8. Hasisadra sagte nach dieser Weise zu Izdubar:
9. Es sei dir offenbart, Izdubar, die geheime Erzählung,
10. und das Urtheil der Götter sei dir verkündet.
11. Die Stadt Surippak, die Stadt, da du stehst gesetzt,
12. Diese Stadt ist alt und die Götter in ihr
13. ihr Diener, die grossen Götter
14. der Gott Anu,
15. der Gott Bel,
16. der Gott Ninip
17. und (?) der Gott der Herr des Hades;
18. ihren Willen offenbarte er inmitten und
19. ich vernahm seinen Willen und er sprach [zu mir]:
20. Surippakite, Sohn Ubara [tutu]s',
21. mache ein Schiff nach
22. ich vertilge (?) den Sünder und Leben
23. und bringe hinein (?) allen lebendigen Samen in das Innere des Schiffes.
24. Das Schiff, welches du machen sollst,
25. 600 (?) Ellen sei das Maas seiner Länge,
26. 60 (?) Ellen der Betrag seiner Breite und seiner Höhe.
27. die Tiefe lass es vom Stapel.
28. Ich verstand und sagte zu Hea, meinem Herrn:
29. Das Schiff, welches zu machen du mir so befiehlst,
30. wenn (?) ich gemacht haben werde,
31. [wird mich verlachen] Jung und Alt.
32. Hea öffnete seinen Mund und sprach und sagte zu mir, seinem Diener:
33. sollst du zu ihnen sagen
34. er hat sich von mir gewendet und
35. wurde gesetzt über mich
36. gleich Höhlen

37. oben und unten
38. schliess zu das Schiff
39. die Fluth, welche ich euch schicken will,
40. gehe hinein und drehe um die Thüre des Schiffes.
41. In seine Mitte dein Korn, dein Geräth und deine Habe,
42. deinen Reichthum, deine Dienerinnen, deine Sclavinnen und die Jünglinge,
43. das Vieh des Feldes, die Thiere des Feldes allesammt will ich sammeln und
44. zu dir schicken und sie sollen bewahrt werden in deiner Thüre.

45. Adrahasis öffnete seinen Mund und sprach und
46. sagte zu Hea, seinem Herrn:
47. Niemand wird das Schiff machen
48. auf der Erde hergerichtet
49. und möge ich sehen das Schiff
50. auf dem Boden das Schiff
51. Das Schiff, welches zu machen du mir befiehlst, —
52. welches in

Columne II.

1. stark
2. am 5. Tag
3. in seinem Umfange 14 Maasse sein Bau,
4. 14 Maasse maass es darüber;
5. ich setzte auf sein Dach, es ich schloss es ein.
6. Ich fuhr darin beim 6. Mal, prüfte sein Inneres beim 7. Mal,
7. sein Inneres prüfte ich beim 8. Mal.
8. Planken gegen die Wasser brachte ich darinnen an.
9. Ich sah Risse und fügte die fehlenden Theile hinzu.
10. 3 Maasse Erdpech goss ich über die Aussenseite
11. 3 Maasse Erdpech [goss ich] über die Innenseite,
12. 3 Männer, tragend seine Körbe, bauten Kästen,
13. ich that in die Kästen das Opfer, welches sie darbrachten.
14. 2 Maasse Kästen hatte ich vertheilt an die Schiffsleute.
15. Dem wurden Ochsen geopfert,
16. tagtäglich
17. Wein in Behältern und Wein
18. [sammelte ich] wie die Wasser eines Flusses, auch
19. [Speise] wie den Staub der Erde, und
20. Kästen legte ich mit meiner Hand.
21. Samas des Schiffes vollständig.
22. stark und

23. Die Schilfrohr-Ruder des Schiffes liess ich anbringen oben und unten.

24. sie gingen in zwei Drittel davon.

25. Alles was ich hatte, nahm ich zusammen; alles was ich hatte an Silber nahm ich zusammen,

26. alles was ich hatte an Gold nahm ich zusammen,

27. alles was ich hatte an lebendigem Samen nahm ich zusammen; alles

28. brachte ich hinauf auf das Schiff; alle meine Knechte und meine Mägde,

29. das Vieh des Feldes, die Thiere des Feldes, die Söhne des Volkes alle brachte ich hinauf.

30. Eine Fluth richtete Samas an und

31. sprach, sagend am Abend: Ich will schwer regnen lassen vom Himmel,

32. gehe hinein in das Schiff und schliesse zu deine Thüre.

33. Jene Fluth brach herein, (wovon)

34. er gesprochen hatte, sagend am Abend: Ich will schwer regnen lassen vom Himmel.

35. An dem Tage, da ich sein Fest feierte,

36. dem Tage des Wachens hatte ich Furcht.

37. Ich ging hinein in das Schiff nnd schloss zu meine Thüre.

38. Zu verschliessen das Schiff gab ich Buzur-sadirabi, dem Bootsmann,

39. den Palast sammt dessen Gütern.

40. Ragmu-sîri-ina-namari

41. stand auf, von dem Horizont des Himmels, ausgedehnt und weit;

42. Vul donnerte in dessen Mitte und

43. Nebo und Sarru gingen voran,

44. die Thronträger schritten über Berge und Thäler,

45. Der Zerstörer Nergal stürzte um

46. Ninip schritt hervor und warf nieder,

47. die Geister brachten Vertilgung,

48. in ihrer Herrlichkeit fegten sie die Erde;

49. Die Fluth des Gottes Vul stieg himmelan.

50. Die lichte Erde ward zur Wüste.

Columne III.

1. Die Oberfläche der Erde gleich fegte sie,

2. vertilgte alles Leben von der Fläche der Erde

3. die mächtige Fluth über das Volk stieg himmelan.

4. Der Bruder sah nicht den Bruder, nicht erkannten einander die Menschen. Im Himmel

5. fürchteten sich die Götter vor dem Sturm und

6. suchten Zuflucht: sie stiegen hinauf zu dem Himmel Anu's;

7. die Götter streckten sich hin in Haufen gleich Hunden.

8. Istar sprach wie ein Kind,

9. Rabut liess ihre Rede vernehmen:

10. Alles ist in Verderben verkehrt, und

11. damals prophezeite ich in Gegenwart der Götter Böses;

12. wie ich in Gegenwart der Götter Böses prophezeite,

13. dem Bösen war geweiht mein ganzes Volk, und ich prophezeite

14. also: Ich habe geboren mein Volk, und

15. wie die jungen Fische füllen sie das Meer.

16. Die Götter in Anbetracht der Geister weinten mit ihr,

17. Die Götter sassen auf Sitzen in Weheklagen,

18. zusammengepresst ihre Lippen, ob des kommenden Bösen.

19. 6 Tage und Nächte

20. vergingen, Wind, Fluth und Sturm überwältigten.

21. Am 7. Tage in dessen Verlauf legte sich der Sturm und all die Fluth,

22. welche verheert hatte gleich einem Erdbeben,

23. liess nach. Das Meer liess er trocknen und Wind und Fluth nahmen ein Ende.

24. Ich gewahrte das Meer in heftiger Brandung,

25. und das ganze Menschengeschlecht in Verderben verkehrt,

26. wie Schilfrohr schwammen die Leichen.

27. Ich öffnete das Fenster und das Licht fiel auf mein Antlitz,

28. ich zuckte susammen und setzte mich nieder und weinte,

29. über mein Antlitz flossen meine Zähren.

30. Ich gewahrte das Ufer an der Grenze des Meeres,

31. 12 Maasse hob sich das Land.

32. Nach dem Lande N i z i r trieb das Schiff,

33. Der Berg Nizir hemmte das Schiff, und darüber hin zu fahren war ihm nicht möglich.

34. Am 1. Tag und am 2. Tag: der Berg Nizir noch ebenso.

35. Am 3. Tag und am 4. Tag: der Berg Nizir desgleichen.

36. Am 5. und 6. Tag: der Berg Nizir ebenso.

37. Am 7. Tag in dessen Verlauf

38. sandte ich aus eine Taube und sie flog fort: die Taube flog hin und her und

39. einen Ruheplatz fand sie nicht und kehrte wieder.

40. Ich sandte aus eine Schwalbe und sie flog fort: die Schwalbe flog hin und her und

41. einen Ruheplatz fand sie nicht und kehrte wieder.
42. Ich sandte aus einen Raben und er flog fort:
43. Der Rabe flog und sah die Abnahme des Wassers und
44. frass, schwamm und wanderte fort und kehrte nicht wieder.
45. Ich liess aus die Thiere nach den vier Winden, goss ein Trankopfer aus,
46. baute einen Altar auf dem Gipfel des Berges,
47. je 7 Kräuter schnitt ich,
48. unter sie legte ich Rohre, Pinien und simgar.
49. Die Götter sammelten sich bei seinem Duft, die Götter sammelten sich bei seinem Wohlgeruch;
50. Die Götter schaarten sich gleich Fliegen über dem Opfer.
51. Von alters her hatte Rubat in ihrem Lauf
52. die grosse Klarheit Anu's geschaffen. Als die Herrlichkeit
53. jener Götter meines Halses ich nicht verlassen wollte,

Columne IV.

1. in jenen Tagen begehrte ich, dass auf ewig ich nicht möchte verlassen.
2. Mögen die Götter kommen zu meinem Altar,
3. Möge Ilu nicht kommen zu meinem Altar;
4. Denn unüberlegt hat er angerichtet die Fluth,
5. und mein Volk preisgegeben der Tiefe.
6. Von alters her Ilu in seinem Lauf
7. sah das Schiff und Ilu ging vom Zorn erfüllt gegen die Götter und Geister:
8. Niemand entkomme lebendig, kein Mensch werde aus der Tiefe gerettet!
9. Ninip öffnete seinen Mund und sprach und sagte zu dem Krieger Ilu:
10. Wer will denn Hea fragen um das, was er gethan (?)
11. und Hea wusste alle Dinge.
12. Hea öffnete seinen Mund und sprach und sagte zu dem Krieger Ilu:
13. Du, Fürst der Götter, Krieger,
14. wenn du zornig bist, richtest du eine Fluth an.
15. Wer Sünde that, that seine Sünde, wer Böses that, that sein Böses;
16. Der gerechte Fürst werde nicht vertilgt, der Gläubige nicht vernichtet!
17. Anstatt dass du eine Fluth anrichtest, mögen Löwen überhandnehmen und die Menschen vermindern;

18. anstatt dass du eine Fluth anrichtest, mögen Leoparden überhandnehmen und die Menschen vermindern.

19. anstatt dass du eine Fluth anrichtest, möge eine Hungersnoth ausbrechen und das Land verheert werden;

20. anstatt dass du eine Fluth anrichtest, möge Pestilenz überhandnehmen und die Menschen vernichtet werden.

21. Ich that keinen Einblick in das Urtheil der grossen Götter

22. Adrahasis sandten sie einen Traum, und das Urtheil der Götter vernahm er.

23. Als sein Urtheil gefällt war, trat Bel hinein in das Schiff,

24. nahm meine Hand und richtete mich auf,

25. befahl mir aufzustehen und mein Weib an meine Seite zu bringen;

26. er schloss einen Bund, setzte fest in einem Vertrag und gab diesen Segen,

27. in Gegenwart Hasisadra's und des Volkes also:

28. Wenn Hasisadra und sein Weib und das Volk, gleich zu sein den Göttern, entrückt sind,

29. dann soll Hasisadra wohnen an einem fernen Ort an der Mündung der Ströme.

30. Sie nahmen mich und an einem fernen Ort an der Mündung der Ströme liessen sie mich nieder.

31. Wenn dir, welchen die Götter erwählet,

32. um der Genesung willen, die du suchst und begehrst,

33. dies geschieht 6 Tage und 7 Nächte,

34. wie Sitzen auf dem Rad seines Sitzes,

35. soll der Weg sturmgleich ihm auferlegt werden.

36. Hasisadra sagte nach dieser Weise zu seinem Weibe:

37. Ich verkünde, dass dem Anführer, welcher nach Genesung ringt,

38. der Weg sturmgleich soll auferlegt werden.

39. Sein Weib sagte nach dieser Weise zu Hasisadra, dem Fernen:

40. Die Strasse, die er kam, kehre er in Frieden zurück;

41. öffne das grosse Thor, dass er nach seinem Lande zurückkehre.

42. Hasisadra sagte nach dieser Weise zu seinem Weibe:

43. Der Schrei eines Mannes erschreckt dich,

44. dies thue, seine Kurummat setze auf sein Haupt.

45. Und den Tag, als er stieg an Bord des Schiffes,

46. that sie es, seine Kurummat setzte sie auf sein Haupt.

47. Und den Tag, als er stieg an Bord des Schiffes,

48. zuerst die sabusat seiner Kurummat,

49. zweitens die mussukat, drittens die radbat, viertens öffnete er sein kaman,

50. fünftens legte er den Ueberwurf an, sechstens die bassat, u. s. w. [1]).

1) Smith's, Chald. Genes. S. 223—229. Assyr. Discov. p. 184—204.

Hierauf folgt die V. Columne der Sündfluthtafel, welche von der Genesung Izdubar's infolge der Waschung in einem Wasser handelt, das ihm Hasisadra gerathen hatte [1]). Die VI. Columne endlich berichtet seine glückliche Rückkehr nach Erech. Mit der folgenden 12. Tafel, welche die Todtenklage Izdubar's um Heabani enthält, schliesst das Ganze der Legende. Wir werden diese letzte Tafel noch im nächsten Kapitel zu berücksichtigen haben.

§. 4.

Werfen wir nun auf die soeben wiedergegebene 11. Tafel einen Rückblick. Dass hier dasselbe Ereigniss erzählt wird, welches die Genesis in der Sündfluth berichtet, wird Niemand leugnen können; denn in den wesentlichen Punkten und in vielen nebensächlichen Zügen stimmen beide überein. Der biblische Noah erscheint hier als Hasisadra; sie sind offenbar eine und dieselbe Person: wie Noah sich durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit auszeichnete und deshalb vom Untergang durch die allgemeine Fluth gerettet wurde: so Hasisadra, von dem die Inschrift sagt, dass er deshalb später in die Gesellschaft der Götter entrückt wurde. Zum weiteren Beleg wollen wir nun die wichtigsten Vergleichungspunkte zwischen Bibel und Keilschrift herausheben:

1. An Hasisadra erging unmittelbar von Gott (Hea) die Aufforderung, ein Schiff zu bauen, weil die Sünder und das Leben auf Erden durch eine grosse Fluth vertilgt werden sollen. (Col. I. Z. 21, 22). Fast wörtlich erzählt dasselbe die Genesis (cap. 13, 14). Der göttliche Auftrag und der Grund desselben ist also bei beiden Berichten identisch. Ja in einem Punkte bietet uns sogar die Inschrift noch mehr.

1) Wie so vielfach im Alterthum, bestand also auch bei den Babyloniern und Assyrern der Glaube an die Heilkraft des Wassers.

Während nämlich die Bibel uns nicht sagt, wo damals Noah lebte, ergänzt die babylonische Erzählung diese Lücke, indem sie die Stadt Surippak als seinen Wohnsitz angibt (Col. I, Z. 11 u. 20). Und dass wirklich Surippak in der alten Ueberlieferung als die Heimath des Sündfluthpatriarchen betrachtet wurde, beweist noch eine andere aufgefundene Inschrift, in welcher es die »Schiffsstadt« oder die »Stadt der Arche« genannt wird, wo der Hervorbringer der Fluth, der Gott Hea, als »Gott der Fluth« verehrt worden sei [1]).

2. Wie die Bibel gibt auch die Inschrift die Grösse des in Rede stehenden Schiffes an. Nach der letzteren scheint das Maas seiner Länge, wie Smith übersetzt, 600 Ellen, das seiner Breite und Höhe 60 Ellen gewesen zu sein, während die Bibel seine Länge auf 300 Ellen, seine Breite auf 50 und Höhe auf 30 Ellen berechnet. Diese Zahlen stimmen zwar nicht zusammen, doch bemerkt der genannte Assyriologe selbst dazu, dass die Tafel an der betreffenden Stelle derart verstümmelt ist, dass seine Uebertragung hier nicht sicher sei. Soviel aber wenigstens geht aus beiden Berichten hervor, dass das Schiff von sehr beträchlicher Grösse war.

3. Selbst seiner Verpichung mit Pech von aussen und von innen wird in beiden Erzählungen Erwähnungen gethan (Col. II, Z. 10, 11; Genes. 6, 14).

4. Auch hinsichtlich dessen, was in dem Schiff geborgen wurde, stimmen Inschrift und Bibel überein. Wie jene berichtet, dass Hasisadra all die Seinigen, ferner den Samen der lebenden Wesen, die verschiedenen Arten der Thiere und seine Habe in das Schiff gebracht habe, so lässt die

1) Assyr. Discov. p. 212.

Bibel den Noah und seine Familie und die Species der Thiere nebst Speisevorräthe in demselben Aufnahme finden (Col. I, Z. 23, 41 ff. II, 25 ff.; Genes. 6, 18 ff.). Nur darin zeigt sich ein kleiner Unterschied, dass nach der Inschrift auch die Knechte, Mägde und Schiffsleute mithineingenommen wurden, während die Bibel nur die nächsten Familienglieder nennt.

5. Ueber das Hereinbrechen und die Ausdehnung der Fluth sowie ihre verheerenden Wirkungen sind ebenfalls beide Quellen einig: es entstand ein furchtbarer Regen und Sturm, das Wasser schwoll immer höher an, stieg weit über alle Berge, bedeckte die Oberfläche der ganzen Erde und vertilgte alles Leben auf derselben, mit einziger Ausnahme dessen, das in der Arche geborgen war (Col. II, Z. 40—50, Col. III. Z. 1—5; Genes. 7, 10). Aber hinsichtlich der Dauer des Regens tritt bei beiden Berichten eine Differenz zu Tage: während die Bibel für die Zeit des Regens 40 Tage und 40 Nächte zählt, und überhaupt den Wasserstand auf der Erde 150 Tage währen lässt, dauert nach der Inschrift nur 7 Tage lang der Regen, wozu sie noch weitere 7 Tage für das Festsitzen des Schiffes auf dem Berge rechnet (Col. III, Z. 19—21; 32—38). Wie lange aber im Ganzen die Ueberschwemmung währte, darüber schweigt der babylonische Bericht.

6. Nun folgen weitere merkwürdige Concordanzpunkte, wie die Fensteröffnung Hasisadra-Noah's (Col. III, Z. 27; Genes. 8, 6) und die Strandung des Schiffes auf dem Berge (Col. III, Z. 32, 33; Genes. 8, 4). Hinsichtlich der näheren Bezeichnung dieses Berges aber gehen unsere Autoren wieder auseinander, indem die Inschrift den Nizir, die Bibel den Ararat nennt. Ob jedoch letzterer der Eigenname eines bestimmten Berges war, oder überhaupt nur »Gebirgsland«

bezeichnet, bleibt dahin gestellt. Nizir ist sicher ein bestimmtes Gebirge. Denn seine Lage finden wir in den Inschriften des assyrischen Königs Assurnazirpal angegeben. Da heisst es, dieser Herrscher sei, um Nizir zu erreichen, von Kalzu (dem jetzigen Schamamek bei Ervil) abgefahren und habe den Zab bei Altun Kupri überschritten [1]). Die Berge in der Nähe sind die von Nizir.

7. Interessant ist auch die Erzählung über die Vögelaussendung, die sich ebenfalls in beiden Berichten erhalten hat (Col. III, Z. 38—44; Genes. 8, 6—13). Nach der Keilinschrift sandte Hasisadra drei Vögel aus, von denen die zwei ersten wieder zurückkehrten, weil sie keinen Ruheplatz fanden, der dritte aber nicht; nach der Bibel sandte Noah vier Vögel aus; die drei ersten kamen wieder; der vierte blieb aus. Der erste Vogel, den Hasisadra fliegen liess, war eine Taube, der zweite eine Schwalbe, der dritte ein Rabe, während umgekehrt nach der Bibel zuerst ein Rabe und dann jedes Mal eine Taube entlassen wurde. Von der den Oelzweig im Schnabel tragenden, zurückgekommenen Taube sagt die Inschrift nichts.

8. Ferner wie die Bibel, so erzählt auch der babylonische Bericht, dass der Sündfluthpatriarch nach Verlassen der Arche Gott einen Altar gebaut und ein Brandopfer dargebracht habe, an dessen Wohlgeruch die Gottheit sich erfreut habe (Col. III, Z. 46—51; Genes. 8, 20—21).

9. Eine weitere Parallelstelle bildet die göttliche Verheissung; wie in der Bibel (Genes. 8, 21) so verspricht Gott (Hea) in der Inschrift, dass nimmermehr eine derartige Fluth über die Erde kommen solle (Col. IV, Z. 17—20).

10. Auch der Schluss der Sündfluthgeschichte stimmt

1) Assyr. Discov. p. 216. — Cuneiform Inscriptions vol. I, p. 20.

nach beiden Berichten harmonisch zusammen: hier wie dort lesen wir von dem göttlichen Segen über Hasisadra-Noah und seine Familie und von dem Bunde, den Gott mit ihm schloss (Col. IV. Z. 26; Genes. 9, 1, 9).

Was die Entrückung in das Land der Seligen betrifft, welche die Inschrift dem Hasisadra angedeihen lässt, so weiss zwar die Bibel hinsichtlich Noah's von einer solchen nichts, wohl aber berichtet sie von einem anderen Patriarchen, von Henoch, ein derartiges Ereigniss (Genes. 5, 24).

Soviel geht also aus dem ganzen Kapitel hervor, dass es in Babylonien und Assyrien schon in ältester Zeit eine fast identische Tradition über die Sündfluth gab, wie sie uns die heilige Schrift bewahrt hat. Zwar fanden wir eine Erinnerung an diese gewaltige Katastrophe auch bei den Indern und Persern; aber eine solche frappante Uebereinstimmung mit der Bibel, wie sie die babylonisch-assyrischen Inschriften bieten, mag man wohl bei keinem anderen Volke mehr antreffen. Trotzdem wird man nicht mit Berechtigung behaupten können, dass eine der beiden Urkunden unmittelbar von der andern abgeschrieben worden sei, denn dagegen sprechen wieder die hier und dort hervortretenden Abweichungen von einander. Es dürfte wohl für diese sowie die übrigen oft auffallenden Concordanzen zwischen den babylonischen und biblischen Ueberlieferungen keine andere Basis der Erklärungen geben, als dass Babylonien, speziell Chaldaea das Mutterland der Israeliten war und dass gerade in jenen Gegenden, am Euphrat und Tigris, die urgeschichtlichen Ereignisse, von denen uns die Bibel berichtet, sich grösstentheils entrollt haben. Verlegt ja die Genesis auch das Paradies in jenes Gebiet. Desgleichen das Reich des Nimrod und den Thurmbau von Babel, von dem wir im nächsten Kapitel hören werden. Da nun die Babylonier

schon sehr frühe im Besitz einer reichen Cultur und Literatur waren, so haben sie wohl schon bald die uralten heiligen Ueberlieferungen aufgezeichnet, und Abraham mag dieselben bei seiner Auswanderung aus dem chaldäischen Ur nach Kanaan als ein ehrwürdiges, göttliches Kleinod seinem Volk übermittelt haben.

Sechstes Kapitel.

Vom Thurmbau zu Babel und der Sprachverwirrung. — Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele. — Gericht. — Himmel, Mittelort und Hölle. — Die Auferstehung.

§. 1.

Haben sich uns bisher so merkwürdige Parallelen zwischen der Bibel und den Inschriften herausgestellt, so steht zu erwarten, dass letztere auch die Ueberlieferung über den in der Genesis berichteten Thurmbau zu Babel werden erhalten haben. Bedeutendes hierüber haben nun zwar die bisherigen Ausgrabungen noch nicht ergeben, doch war G. Smith so glücklich, wenigstens ein Tafelfragment in diesem Betreff zu entdecken. Dasselbe ist, wie es vorliegt, zwar sehr verstümmelt, allein seine I. Columne bietet hinreichende Anhaltspunkte, welche beweisen, dass es in Babylonien eine dem Wesen nach identische Tradition über den Thurmbau gegeben hat, wie sie die Genesis bietet. Es möge hier die betreffende Columne folgen:

1. sie (?) der Vater
2. von ihm, sein Herz war böse,
3. war ruchlos wider den Vater aller Götter,
4. von ihm, sein Herz war böse.

5. Babel gebracht zur Unterwerfung,
6. [Klein] und Gross, verwirrte er ihre Sprache.
9. Ihren starken Bau gründeten sie während des Tages,
10. ihrem starken Bau bei der Nacht
11. machte er gänzlich ein Ende.
12. Und in seinem Zorn ergoss er also die Rede,
13. nach auswärts [zu] zerstreuen lenkte er seinen Blick,
14. er gab diesen (?) Befehl, ihr Rath ward verwirrt,
15. den Fortgang brach er ab
16. hergerichtet das Heiligthum 1).

Ausser dieser I. fragmentarischen Columne besitzen wir zwar noch die beiden folgenden; doch sind sie derart verunstaltet, dass sie über die Sache kein weiteres Licht verbreiten. Nur die drei letzten erhaltenen Zeilen der III. Columne sprechen von der Klage der Babylonier über das Unglück, das sie traf:

»Bitterlich weinten sie zu Babi[lu]
»gar sehr betrübten sie sich
»ob ihres Unglücks und «

Aus den Resten der Anfangszeilen der I. Columne geht hervor, dass die Götter über das ruchlose Treiben der Babylonier erzürnt, dieselben züchtigten. Der Ausdruck «Unterwerfung (Z. 5 u. 7) verräth, dass sie im Uebermuth sich gegen die Gottheit erhoben. Ihr frevles Unternehmen wird gleich darauf näher gekennzeichnet: »sie gründeten während des Tags einen starken Bau« (Z. 9). Wegen dieses ihres Beginnens hat der »Vater der Götter« eine dreifache Strafe der Inschrift gemäss über sie verhängt, ähnlich wie es die Bibel berichtet: 1) »der Vater aller Götter« verwirrte ihre Sprache (Z. 6 und 8; Genes. 11, 7). Zwar bemerkt Smith dazu, dass das assyrische Wort, welches er hier mit »Sprache« übersetzt habe, sich sonst nirgends in dieser Bedeutung finde. Doch scheint diese Deutung nicht nur nach dem

1) Chald. Genes. S. 122.

ganzen Zusammenhang sondern auch nach Z. 14, wo es heisst: »Er gab diesen Befehl, ihr Rath ward verwirrt«, gerechtfertigt zu sein.

Als 2) Strafe bezeichnet die Inschrift, dass Gott ihren starken Bau, den sie während des Tags gründeten, bei der Nacht zerstört habe (Z. 10 u. 11).

3) Zeile 13 zeigt an, dass er sie nach auswärts zerstreute, worauf sie von ihrem Unternehmen abstanden (Z. 15). Auch hiemit stimmt die Bibel überein, indem sie sagt: »Und also zerstreute sie der Herr von da in alle Länder und sie hörten auf, die Stadt zu bauen« (Gen. 11, 8).

Soviel also ist aus dem Obigen ersichtlich, dass auch hinsichtlich diesser Ueberlieferung die Offenbarung durch die babylonisch-assyrischen Inschriften bestätigt wird.

Wir müssen uns einstweilen mit diesen wenigen aber doch bedeutungsvollen Resten der assyrischen Entdeckungen betreffs des Thurmbaues zu Babel und der Sprachenverwirrung begnügen, bis weitere Ausgrabungen uns mehr Material hierüber in die Hand liefern. Zwar hat man noch gewisse Abbildungen auf babylonischen Cylindern aufgefunden, welche Männer darstellen, wie sie an einem Thurm bauen, während ein Gott dabei erscheint; doch sind diese Thürme von so geringem Umfang, dass es zweifelhaft ist, ob hier wirklich jenes Ereigniss zur Darstellung gebracht werden sollte.

Auch der schon in den Vorbemerkungen erwähnte chaldäisch-babylonische Schriftsteller Berosus soll nach der Angabe des Moses von Chorene in der Sibylle, die Letzterer die »Berosische« nennt, über den in Rede stehenden Thurmbau berichtet haben. Aber in den auf uns gekommenen Fragmenten des Berosischen Werkes findet sich nichts davon.

Schliesslich sei noch bemerkt, dass man auf Grund der

manchfachen Ueberlieferungen den mächtigen Trümmerkegel Birs-Nimrud für den einstigen babylonischen Thurm ansieht. Auch Sir Henry Rawlinson, G. Smith und die meisten anderen massgebenden Autoritäten sind dieser Ansicht. Ersterer hat diese grossartige Ruine untersucht und dabei gefunden, dass dieser Thurm ursprünglich aus 7 Etagen von Backsteinen, auf einer irdenen Plateform ruhend, bestanden und dass jede Etage mit einer besonderen Farbe verziert war. Die ganze Ruine erhebt sich zur Zeit 154 Fuss über die Erdoberfläche und ist der imposanteste Trümmerhügel des ganzen Landes. Hiemit schliessen die urgeschichtlichen Ueberlieferungen der Babylonier und Assyrer, die durch die Keilinschriften auf uns gekommen sind.

§. 2.

Es erübrigt uns noch, einige wichtige dogmatische Punkte besonders über die letzten sogen. Dinge zu untersuchen, ob und inwiefern auch sie in ihren Religionsanschauungen eine Stelle gefunden haben.

Die erste Frage, die sich uns hier aufdrängt, ist: haben die Babylonier und Assyrer den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele besessen?

Wenn wir uns an das, was über den Sündfluthpatriarchen Hasisadra gesagt wurde, erinnern, so muss die Antwort bejahend ausfallen. Denn Hasisadra wandelte, als Jzdubar ihn aufsuchte, schon längst nicht mehr unter den Sterblichen: er war nebst seinem Weibe wegen seiner Heiligkeit in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen und Jzdubar hatte die Gnade, ihn in seiner von der Welt abgeschiedenen Wohnung, nachdem er das dieselbe umfliessende Wasser des Todes überschritten, zu finden und aus seinem Munde die »geheime Erzählung« von der Sünd-

fluth zu vernehmen. Daraus geht hervor, dass die Babylonier und Assyrer den Glauben an eine über die irdische Welt und den Tod hinausliegende Existenz des Menschen gehabt haben. Doch wir haben noch triftigere Gründe für diese Annahme und diese bietet uns die letzte oder 12. Tafel der Jzdubar-Legende. Hier mögen deshalb ihre Fragmente folgen:

Columne I.

[Fehlt etwa die Hälfte der Columne].

1. Jzdubar
2. Wenn zu
3. zur Glückseligkeit du
4. einen glänzenden Mantel
5. wie ein Unglück
6. An dem edlen Gelage hast du nicht Theil,
7. zu der Versammlung berufen sie dich nicht;
8. den Bogen hebst du vom Boden nicht auf,
9. was vom Bogen getroffen, entgeht dir;
10. die Keule fassest du nicht in deine Hand,
11. die Beute bietet dir Trotz.
12. Schuhe an deinen Füssen trägst du nicht,
13. den Erschlagenen streckest du nicht zu Boden.
14. Dein Weib, das du liebest, küssest du nicht;
15. dein Weib, das du hassest, schlägst du nicht;
16. dein Kind, das du liebst, küssest du nicht,
17. dein Kind, das du hassest, schlägst du nicht.
18. Die Macht der Erde hat dich umfangen.
19. O Finsterniss, Finsterniss, Mutter Ninazu, o Finsterniss!
20. Ihre edle Gestalt als sein Mantel bedeckt ihn,
21. ihre Füsse gleich einem tiefen Brunnen umschliessen ihn.

Columne II.

[Fehlt die Hälfte der Columne].

1. sein Weib, das er hasste, schlug er;
2. sein Kind, das er liebte, küsste er,
3. sein Kind, das er hasste, schlug er,
4. die Macht der Erde hat ihn umfangen.
5. O Finsterniss, Finsterniss, Mutter Ninazu, o Finsterniss!
6. Ihre edle Gestalt als sein Mantel bedeckte ihn,
7. ihre Füsse gleich einem tiefen Brunnen umschliessen ihn.

8. Alsdann Heabani von der Erde zum
9. Simtar nahm ihn nicht, Asakku nahm ihn nicht, — die Erde nahm ihn.
10. Der Ruheort Nergal's, des Unbesiegten nahm ihn nicht, — die Erde nahm ihn.
11. An dem Ort der Schlacht der Helden schlugen sie ihn nicht, — die Erde nahm ihn.
12. Alsdann . . . Sohn Ninsun's weinte um seinen Diener Heabani;
13. in den Tempel des Bel ging er allein:
14. Vater Bel, ein Stich (tambukku) hat mich zur Erde geworfen,
15. eine tödtliche Wunde (mikku) hat mich zur Erde geworfen.

Columne III.

1. Heabani, welcher zu fliehen
2. Simtar nahm ihn nicht
3. Der Ruheort Nergal's, des Unbesiegten, nahm ihn nicht . . .
4. An dem Ort der Schlacht der Helden . . . nicht
5. Vater Bel verachte die Sache nicht
6. Vater Sin, ein Stich
7. eine tödtliche Wunde
8. Heabani, welcher zu fliehen
9. Simtar nahm ihn nicht
10. Der Ruheort Nergal's

(Fehlen etwa 12 Zeilen.)

23. Simtar
24. Der Ruheort Nergal's, des Unbesiegten, ...
25. an dem Ort der Schlacht der Helden . . nicht
26. Vater Hea
27. dem edlen Krieger Merodach
28. Edler Krieger Merodach
29. Vertheiler
30. Der Geist
31. Seinem Vater
32. Der edle Krieger Merodach, Hea's Sohn,
33. der Vertheiler der Erde, öffnete und
34. der Geist Heabani's gleich Glas (oder Durchsichtigem) hob sich aus der Erde empor:
35. und du erklärst,
36. er überlegte und wiederholte also:

Columne IV.

1. Schrecklich, mein Freund, schrecklich, mein Freund,
2. möge die Erde decken, was du Schreckliches geschaut.

3. Ich will nicht sagen, mein Freund, will nicht sagen,
4. wann die Erde deckt, was ich geschaut, will ich dir sagen,
5. du sitzest weinend
6. möget ihr sitzen, möget ihr weinen,
7. in der Jugend sich freuen dein Herz,
8. alt geworden, der Wurm hineinkommend
9. in der Jugend sich freuen dein Herz,
10. voll von Staub
11. er ging hinüber
12. er ging hinüber
13. ich schaue

(Fehlen etwa 20 Zeilen.)

Analysiren wir nun die vorstehenden Columnen, welche den Schluss der grossen Jzdubarerzählung bilden, so ist vor Allem ersichtlich, dass Jzdubar nach seiner glücklichen Rückkehr von Hasisadra nach Erech eine Trauerklage über seinen getödteten Freund Heabani anstellt. Obschon gestorben, hielt ihn jedoch Jzdubar nicht für vernichtet: während sein Leib im Grabe ruhte, weilte der »Geist Heabani's« (Col. III, Z. 34) an einem andern Ort. Die Babylonier und Assyrer glaubten demnach an einen vom Körper unterschiedenen Geist im Menschen, der, wenn auch jener im Tode zerfällt, doch noch fortbestehe. Ihre Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele geht also unzweifelhaft aus der genannten Tafel hervor.

Die Frage ist nun: wo weilte der Geist Heabani's nach dessen Tode? Columne I (Z. 18—21) und II (Z. 4—8) zeigen es an: »Die Macht der Erde hat ihn umfangen. O Finsterniss, Finsterniss, Mutter Ninazu, o Finsterniss! Ihre edle Gestalt als sein Mantel bedeckt ihn, ihre Füsse gleich einem tiefen Brunnen umschliessen ihn;« also an einem finsteren Orte in der Erde. Es fragt sich: ist darunter nach der Anschauung der Babylonier der Hades zu verstehen? Diese Annahme ist nicht gestattet; denn 1. heisst es Col. III, Z. 9 und III, Z. 2 ausdrücklich, dass Simtar,

welcher in der Tafel über die Höllenfahrt der Istar[1]) der Diener der Gebieterin der Unterwelt mit Namen Ninkigal genannt wird (Z. 67), den Geist Heabani's nicht aufnahm; und 2. glaubten auch die Babylonier, dass es von der Hölle keinen Ausgang mehr gebe, wie wir bald sehen werden. Der Geist Heabani's aber wurde doch der III. Col. Z. 34 gemäss aus jenem finsteren Ort in der Erde erlöst.

Im Elysium, d. h. am seligen Orte der verstorbenen Helden befand er sich jedoch auch nicht, denn es heisst bestimmt, dass auch »der Ruheort Nergal's, des Unbesiegten, ihn nicht nahm« (Col. II, Z. 10, III, Z. 3.).

Folglich bleibt nur die Annahme übrig, dass Heabani's Geist zur Strafe und Busse an einen Mittelort zwischen Himmel und Hölle versetzt wurde. Denn aus dem Ganzen leuchtet hervor, dass er an einer unglückseligen Stätte sich befand: in Finsterniss war er dort eingehüllt wie in einen Mantel (Col. I, Z. 19—21); Schreckliches hatte er da geschaut, so schrecklich, dass er es seinem Freund Jzdubar nicht einmal sagen will (Col. IV, Z. 1—5). Das Alles deutet offenbar, nachdem der Hades ausgeschlossen ist, auf einen Mittelort zwischen Himmel und Hölle, ähnlich wie wir einen solchen auch im Glauben der Perser fanden und wie ihn das Christenthum annimmt.

Doch Heabani blieb nicht für immer an diesem unheimlichen Ort. Jzdubar erhebt Fürsprache beim Vater Bel und Hea (Col. III, Z. 5 u. 26) und letzterer befiehlt dem »edlen Krieger Merodach«, den wir schon früher als den Streiter Gottes oder den babylonischen Michael erkannt haben, ihn zu befreien und so hob sich »der Geist Heabani's« gleich Glas (oder Durchsichtigem) aus der Erde

1) K. 162 d. Samml. i. Brit. Mus.; — Chald. Gen. S. 198.

empor und ging hinüber in's Land der Seligen (Col. III, Z. 34. Col. IV, Z. 11).

Sonach hätten sich uns also aus der Analyse unserer Tafel drei wichtige dogmatische Punkte ergeben: 1. der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, 2. an einen Mittelort oder Purgatorium und 3. an einen Himmel auch für die gerechten Menschen, speciell für die gefallenen Helden, der »Ruheort Nergal's«. Die Region des Himmels, Samu genannt, hatte verschiedene Wohnungen und Rangstufen, wie es auch die Perser annahmen und die Bibel desgleichen; die höchste war der »Himmel Anu's«, des obersten Gottes.

§. 3.

Aber auch der Glaube an die Hölle ergibt sich aus obiger Tafelinschrift. Denn es heisst, dass auch Simtar den Geist Heabani's nicht aufnahm. Der Ort des Simtar ist jedoch, wie aus der erwähnten Tafel über die Höllenfahrt Istar's ersichtlich ist, die Hölle. Diese Inschrift enthält eine lebhafte Schilderung der Unterwelt, der wir Folgendes entnehmen:

1. Zum Hades, dem Land meiner Kenntniss
2. neigte Istar, die Tochter Sin's ihr Ohr;
3. die Tochter Sin's neigte ihr Ohr
4. zu dem Hause der Abgeschiedenen, dem Sitze des Gottes Irkalla,
5. zu dem Haus, von welchem es keinen Ausgang gibt;
6. zu der Strasse, deren Bahn sich nimmer zurückwendet,
7. zu dem Ort, in welchem sie verlangen nach Licht;
8. der Ort, wo Staub ihre Nahrung und ihre Speise Koth ist;
9. Licht wird nimmer gesehen, in Finsterniss wohnen sie;
10. seine Obern sind gleich Vögel mit Fittichen bedeckt;
11. über dem Thor und seinen Riegeln ist Staub gestreut[1]).

1) Smith's Assyr. Discov. p. 220.

Aus dieser Beschreibung des Hades geht hervor, dass er 1. auch nach babylonisch-assyrischer Anschauung ein Ort dichtester Finsterniss ist (Z. 7 u. 9), 2. dass aus ihm es keine Rückkehr mehr gibt (Z. 5 u. 6)., was unwillkürlich an Dante's Inferno-Ueberschrift erinnert: Lasciate ogni speranza, che voi entrate! 3. dass die Abgeschiedenen darin als Strafe Peinen erdulden (Z. 7 u. 8). — Im weiteren Verlauf der betreffenden Inschrift lesen wir, dass sieben Thore in's Innere der Hölle führen (Z. 42—60) und dass darin ein »Palast des Gerichtes« sich befindet (Rückseite der T. Z. 31). Demnach glaubten die Babylonier auch an ein Gericht nach dem Tode. Als Herrscher über den Hades betrachteten sie Hea und Ninkigal, welchen der griechische Pluto mit seiner Gemahlin Proserpina entspricht.

§. 4.

Nicht minder bildete die Lehre von der Auferstehung einen Punkt im babylonisch-assyrischen Glaubenssystem. Beleg dafür bietet ein Hymnus an den Gott Merodach, den wir hier theilweis wiedergeben:

1. [Grosser Herr] des Landes, König der Länder,
2. Himmel und Erde,
3. Erstgeborner Sohn des Gottes Ea,
4. . . . Himmel und Erde, Ueberreicher,
5. [Merodach], grosser Herr des Landes, König der Länder,
6. Gott der Götter, —
7. [Gott] Himmels und der Erde, der seines Gleichen nicht hat,
8. [Genosse] Anu's und Bel's,
9. Barmherziger unter den Göttern,
10. Barmherziger, der die Todten auferweckt,
11. Merodach, König Himmels und der Erde[1]).

Dieser Hymnus verräth 1. den schon früher hervorgehobenen monotheistischen Zug der Babylonier und Assyrer.

1) IV. R. 29, Nr. 1. Delitzsch, Beigaben z. Smith's Chald. Gen. S. 302.

Nur Ein Gott besitzt nach ihnen die Suprematie, während die übrigen Götter nur eine untergeordnete Rolle spielen und mehr den israelitischen und christlichen Engeln gleichkommen. In der am weitesten zurückgelegenen Zeit, von der wir durch die Inschriften Nachrichten haben, galt als höchster, absoluter Gott für die Babylonier Anu und für die Assyrer Assur, welcher wahrscheinlich dem persischen Ahura und dem indischen Varuṇa entsprach. Später als das specifisch Babylonische sich herausbildete, trat Bel an die Spitze. In der Folge aber, als die Zeit der gewaltigen Kämpfe zwischen Babylonier und Assyrer anbrach, wurde wahrscheinlich Merodach, der göttliche Repräsentant des Streites, als die oberste Gottheit verehrt. Aus dieser Periode scheint der vorliegende Hymnus zu stammen, der ihn »den Gott der Götter« nennt. Merodach erinnert lebhaft mit seinen Attributen an den streitbaren Indra der Inder, der ebenfalls zur Zeit ihrer kriegerischen Bewegungen, wie wir im I. Abschn. gehört haben, zur höchsten Nationalgottheit erhoben wurde. — Nachdem dann die Assyrer die Hegemonie über die Babylonier sich errangen, galt für beide Assur als der souveraine Gott.

2. Geht aus Z. 10 des obigen Hymnus hervor, (was uns an dieser Stelle am meisten interessirt), dass die Babylonier und Assyrer den Glauben an die Auferstehung der Todten besassen. Bekanntlich haben wir diese Anschauung auch bei den alten Indern und Persern bereits gefunden und das Christenthum vertritt ein gleiches Dogma.

§. 5.

Fassen wir nun zum Schluss dieses Abschnittes die Ergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammen, so müssen wir sagen: so bedeutend auch die Uebereinstimmung der

Inder und Perser in dogmatischer und urgeschichtlicher Beziehung mit der Offenbarung gewesen ist, so wird dieselbe doch durch die Babylonier und Assyrer weit übertroffen. Den Grund dieser merkwürdigen Harmonie von Seite der letzteren Völker mit der Bibel haben wir am Schlusse des vorigen Kapitels zu geben versucht.

Als hauptsächliche Concordanzpunkte haben sich uns im Laufe der Untersuchung folgende ergeben:

1. Inmitten der Vielgötterei ein durchgängig monotheistischer Zug.
2. Eine Art Trinität.
3. Der Glaube an ein Engelreich, deren Empörung und Sturz (Merodach = Michael).
4. Die Weltschöpfung aus dem Wasserchaos und das Sechstagewerk.
5. Die Erinnerung an den ursprünglich vollkommenen Zustand der ersten Menschen.
6. Das Paradies; der Baum des Lebens und der Erkenntniss.
7. Der Drache (die Schlange) als Urheber des Bösen.
8. Der Sündenfall und die göttliche Strafe.
9. Die Sündfluth bis in's Detail (Hasisadra = Noah, Jzdubar = Nimrod).
10. Der Thurmbau zu Babel und die Sprachverwirrung.
11. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele.
12. Der Glaube an den Himmel, den Mittelort und die Hölle.
13. Die Hoffnung auf die Auferstehung.

Vierter Abschnitt.

Die Aegypter.

Erstes Kapitel.

Literar-historische Bemerkungen über die Hieroglyphenforschung.

§. 1.

Nachdem wir im Vorhergehenden die ältesten und bedeutendsten Repräsentanten der Japhetiten: Inder und Perser, sowie der Semiten: Babylonier und Assyrer mit Rücksicht auf die Berührungspunkte ihrer heiligen Schriften mit der Bibel in's Auge gefasst, haben wir noch zu gleichem Zwecke auch die Hauptvertreter der Chamiten, die Aegypter in den Kreis unserer Erörterungen zu ziehen.

Dass die Aegypter wirklich der chamitischen Völkergruppe angehörten, unterliegt keinem Zweifel. Dafür spricht zunächst die mosaische Völkergenealogie, wo es heisst: »Söhne Cham's sind: Chus und Mesraim und Phuth und Chanaan [1]). Mesraim oder Mizraim aber ist der Name für das mittlere und untere Nilland, das die Griechen und Römer und nach ihnen wir Aegypten nennen [2]). Ferner in Psalm 104 wird Aegypten geradezu das Land Cham genannt: Israel zog nach Mizraim (Aegypten) und Jacob war Beisasse im Lande Cham.

1) Genes. 10, 6.

2) Bei den Assyrern hiess es Musur, die Araber nennen es Mesr.

Zu diesem klaren Zeugnisse der Bibel kommt noch das der Aegypter selbst, indem sie selbst ihrem Lande den Namen »Chami« oder »Chemi« gaben[1]. —

Wie an Alter[2] so ragten die Aegypter noch mehr ihrer weltgeschichtlichen Stellung und Bedeutung nach über die übrigen chamitischen Völker hervor. Wenn auch die chanaanitischen Phoeniker durch ihren blühenden, ausgebreiteten Handel einen berühmten Namen sich machten, so übten doch weder sie noch die anderen chamitischen Stämme einen derartigen culturiellen Einfluss auf weitere Völkerkreise aus wie die Aegypter. Vor Allen verdankten die Israeliten nicht Weniges der ägyptischen Cultur und Manches, was man gewöhnlich als jenen specifisch angehörig betrachtet, hatte, wie die ägyptologischen Forschungen mehr und mehr erweisen, dort im Lande der Knechtschaft seine Wurzel; war ja ihr Führer und Befreier, Moses bekanntlich in ägyptischer Weisheit erzogen worden.

Aber auch die Hellenen betrachteten und verehrten die Aegypter als ihre Lehrmeister in Religion, Wissenschaft, Kunst und Staatseinrichtungen. Die erste Colonie in Hellas gründete Cekrops aus Sais in Unterägypten zur Zeit des Moses und baute die Burg von Athen, die Cekropia. Auch der Colonist Danaos, von dem die Pelasger ihre Cultur empfingen und nach welchem die Griechen überhaupt in früherer Zeit z. B. von Homer Danaer genannt wurden, stammte aus dem Nilland, nämlich aus Chemmis in Oberägypten[3]. Desgleichen wie die Ansiedlungen lassen sich die griechischen Gottheiten durchgängig auf

1) M. Uhlemann, Handb. d. ägypt. Alterthumskunde, 1858, III, S. 56. — 2) Sie rühmten sich selbst des höchsten Alters (Herodot II, 2), was ihnen auch alle ethnologischen Forscher zugestehen. — 3) Herod. VI, 61.

ägyptische zurückführen, worauf schon Herodot hingewiesen hat [1]). —

Wie die Gesetzgeber Lykurg und Solon, so hatten die griechischen Philosophen Thales, Pythagoras und Platon wissenschaftliche Reisen nach Aegypten unternommen. Der pythagoräische Bund mit seinen Geheimnissen, seinen Prüfungen der aufzunehmenden Glieder und seinen politischen Tendenzen war eine Nachahmung der ägyptischen Priesterkaste. Auch die Beschneidung [2]), welche Pythagoras bei seinen Schülern einführte, die Lehre von der Seelenwanderung, das Verbot des Bohnengenusses brachte er aus Aegypten mit. — Hinsichtlich Platon's möchten wir ausser seiner Lehre von der Präexistenz der Seele und deren Wanderung nach dem Tode nur an jenes Postulat erinnern, dass in dem besten Staate nur die Philosophen die Regierung führen sollten, — eine Ansicht, die er höchst wahrscheinlich aus Aegypten mitgenommen hatte, wo ja factisch die Priester als die einzigen Weisen des Landes die Herrschaft inne hatten, indem die Könige, wenn auch aus dem Kriegerstande gewählt, doch bei ihrem Regierungsantritt in die Priesterklasse aufgenommen wurden, wie die Tafel von Rosette zeigt.

1) II, 50 ff.

2) Zum Beleg für die altägyptische Sitte der Beschneidung siehe das auf uns gekommene bezügliche Wandgemälde vom Tempel des Chunsu zu Karnak aus der Zeit Ramses II. bei Ebers in seinem Werke: »Aegypten und die Bücher Moses« (1868) I, 280. Nach Ambrosius wurde sogar an den Frauen im 14. Lebensjahre die Beschneidung vorgenommen: »Feminae apud eos eodem anno (sc. decimo quarto), wie dies noch heute vielfach bei den Klopten üblich ist, circumcidi feruntur; quod ab eo videlicet anno incipiat flagrare passio virilis et feminarum menstrua sumant exordia. Ibidem.

§. 2.

Wie Aegypten einen wichtigen Factor in der Geschichte des Alterthums bildete, so zeichnete es sich aus durch seine Literatur und Denkmäler. Aegypten ist das Land der Monumente. Dank seiner klimatischen Verhältnisse, infolge seiner fast stets trockenen Luft sind uns dieselben aus der ältesten Zeit wie von keinem anderen Volk im Original hinterlassen worden. Doch nicht nur ihre Architektur- und Skulpturwerke, sondern auch ihre alten Papyrusrollen sind grösstentheils auf uns gekommen. Waren sie ja in den tiefen Grabhöhlen, gehauen in's trockene Kalkgebirg, sowie unter den Mumienbinden auf der Brust oder zwischen den Beinen von einbalsamirten Körpern, so sicher geborgen und geschützt gegen die zerstörenden Einflüsse der Temperatur. Manche dieser Papyrus sind von ausserordentlicher Grösse; der umfangreichste misst 144 Fuss und ist im Besitze des britischen Consuls in Aegypten, Harris. Reich an ägyptischen Ueberresten sind die Museen von Turin, Paris, London, Leyden, Berlin, Wien.

Aber Jahrhunderte lang blieben diese ehrwürdigen Literaturwerke ein gänzlich unbrauchbares Material für die Wissenschaft. Denn Niemand verstand sie; so dass ihre Schriftzeichen, die Hieroglyphen, sprüchwörtlich für unlösbare Räthsel geworden sind. Heut zu Tage sind sie dies nicht mehr. Wie unserem Jahrhundert der Ruhm der Entzifferung der assyrischen Keilschriften gebührt, so darf es stolz sein, auch die Räthsel der ägyptischen Sphinx gelöst zu haben.

Den ersten Anstoss hiezu gab die Expedition Napoleon Bonaparte's nach Aegypten. Bei den Arbeiten an der Schanze St. Julien zu Rosette (Reschid) entdeckte nämlich im Jahre 1799 der Ingenieurofficier Bouchard einen schwarzen

Granitstein von 10 Fuss Höhe und $3^1/_2$ Fuss Breite, der eine dreifache Inschrift darbot: oben in Hieroglyphen, unten in griechischen Buchstaben und zwischen beiden in einer Schrift, welche der griechische Text die enchorische oder landesübliche nennt. Aus dem griechischen Text konnte man den Inhalt des Ganzen ersehen. Es stellt ein Decret der ägyptischen Priester dar, worin verkündigt ist, dass sie dem König Ptolemäus Epiphanes wegen seiner zahlreichen, dem Lande erwiesenen Wohlthaten die grössten Ehren erweisen und ihm in jedem Tempel neben der Hauptgottheit eine Statue errichten wollen und diese Auszeichnung soll auf ein Steindenkmal τοῖς δὲ ἱεροῖς καὶ ἐγχωρίοις καὶ Ἑλληνικοῖς γράμμασιν, in heiliger, landesmässiger (oder demotischer) und griechischer Schrift eingegraben und in allen Tempeln aufbewahrt werden. Dieser Stein von Rosette wurde weltberühmt; denn er ward der Schlüssel zur Enträthselung der bisher gänzlich unverständlichen Hieroglyphen, er ward der Hebel, durch den die altägyptischen Schätze gehoben, er ward die Fackel, durch die in das jahrtausend lange Dunkel der Vorzeit hineingeleuchtet wurde [1]).

Dieser Fund übte auf die europäischen Sprach- und Alterthumsforscher eine unwiderstehliche Anziehungskraft. Vorerst wagte man sich aber noch nicht an die Erklärung der Hieroglyphen, weil man sie für reine Symbole hielt, sondern machte sich kühn an den demotischen Text. Der schon durch seine arabischen Forschungen geübte und berühmt gewordene Sylvestre de Sacy fasste zuerst den glücklichen Gedanken, dass der einzig sichere Ausgang der

1) Durch den Sieg der Engländer bei Alexandria und die Uebergabe der Stadt kam der Rosette-Stein in englische Hände und befindet sich jetzt im britischen Museum zu London.

Entzifferung in den Eigennamen zu suchen sei, während Barthelemy die Vermuthung aussprach, die auf den Denkmälern so häufigen von Ringen umrahmten Schriftgruppen seien als Königsnamen zu betrachten, was sich später auch vollständig bestätigte. Gestützt auf den griechischen Text des Rosettesteines rechnete man deshalb vor Allem heraus, welche von diesen mit Ringen umschlossenen Gruppen den Namen »Ptolemäus« enthalten könnte. Desgleichen wurden von Sacy andere Eigennamen wie Berenike, Arsinoe etc. in den Schriftgruppen bestimmt. Hiemit war im Jahre 1802 wenigstens der erste Anfang zur Entzifferung gemacht.

Der schwedische Gelehrte Akerblad ging einen Schritt weiter. In einem an Sacy gerichteten Brief[1]) wies er nach, dass jene die Eigennamen enthaltenden Gruppen einer Zerlegung in Buchstaben fähig seien und brachte durch seine Analyse ein ziemlich vollständiges Alphabet der demotischen Schrift heraus. Nun machte sich der englische Arzt, Mathematiker und Sprachforscher Thomas Young auch an den hieroglyphischen Abschnitt unseres Denkmals. Er stellte wiederkehrende Hieroglyphengruppen mit den im griechischen Texte sich ebenfalls wiederholenden Wörtern und den als entsprechend angenommenen demotischen Zeichen zusammen und trat bereits im Jahre 1814 mit einer »muthmasslichen Uebersetzung der ägyptischen Inschrift des Rosettesteines« in den Transactions of the society of antiquaries vor die Oeffentlichkeit. Zwar war er wegen Mangels an richtiger Methode in diesem ersten Unternehmen nicht besonders glücklich, aber manches Gute ist ihm doch zu verdanken. So erkannte er zuerst eine

1) J. D. Akerblad, Lettre sur l'inscription égyptienne de Rosette à S. de Sacy, Paris 1802.

Anzahl von Papyrusrollen, die er mit einander verglich, auf Grund der Einerleiheit der sie begleitenden Abbildungen als Theile eines und desselben Todtenbuches. — Ferner viele Papyrus sind weder in demotischer, noch in hieroglyphischer, sondern in der von Clemens v. Alex.[1]) hieratisch genannten Schrift abgefasst. Young erkannte gleichfalls zuerst die Abstammung der hieratischen von der hieroglyphischen Schrift, indem sie in der That abgekürzte Formen von Hieroglyphenbildern darstellt.

Demnach gab es im alten Aegypten drei Schriftweisen: 1. die Hieroglyphen, welche aus Bildern sichtbarer Gegenstände (Thiere, Blumen, Theile des menschlichen Körpers u. s. w.) bestehen und die älteste Sprachform als Grundlage bewahrten. Sie finden sich grösstentheils auf den Monumenten. 2. die hieratische Schrift; sie stammt, wie bemerkt, aus der Hieroglyphenschrift, von der sie abgekürzte Form oder Schnellschrift ist und findet sich meistens auf den Papyrus angewendet. — 3. die demotische Schrift; sie ist durch Abkürzung und Verminderung der Zeichen aus der hieratischen hervorgegangen und bildete die Schreibweise der Volkssprache. Sie reicht bis in's 3. Jahrh. v. Chr., von wo sie durch die koptische Schrift, die wieder grösstentheils aus dem Griechischen stammt, verdrängt wurde. Das Koptische ist die Umschrift der von den Aegyptern in der christlichen Zeit geredeten Sprache. Aber auch es erlosch in der Folgezeit aus dem Volksmunde und besteht nur noch als Kirchensprache der monophysitischen Jacobiten, während sonst nur arabisch gesprochen wird. Das Koptische ist für die Aegyptologie von grösster Bedeutung, denn nur auf seiner Kenntniss

1) Stromata, ed. Potter V, 657.

beruht die Möglichkeit, die Hieroglyphen zu verstehen. Letztere stellen nämlich in Bilderzeichen die freilich stark umgewandelte Mundart dar, welche von den koptischen Schriftdenkmälern in reine Buchstaben gekleidet wird[1]). Das Koptische ist eine Tochter des Altägyptischen und bildet für uns die Grundlage, dieses aus dem hieroglyphischen und hieratischen Gewande zu übertragen. Aber auch das Hebräische und andere Sprachen müssen dabei, wenn auch in minder ausgiebiger Weise, als Erklärungsmittel dienen.

§. 3.

Wir haben gehört, dass Young's hieroglyphischen Deutungsversuche des Steines von Rosette noch keine glückliche waren. Da trat Jean François Champollion (geb. in der Nähe von Grenoble 1790) in die Arena der ägyptischen Forschung. Auch er war überzeugt, dass nur die Königsschilder den richtigen Weg auf diesem Gebiete zeigen könnten. Aber er mühte sich nicht wie Sacy und Akerblad mit der demotischen Schrift ab, sondern ging direkt an die Hieroglyphen. Man hatte inzwischen auch auf der Tafel von Philae ein zweisprachiges Denkmal gefunden, welches, in Hieroglyphen und griechischer Sprache abgefasst, den Namen Kleopatra enthielt[2]). Diesen letzteren verglich nun Champollion mit jener Bildergruppe des Rosettesteines, die man bereits als Ausdruck des Namens »Ptolemäus« erkannt hatte.

1) Vgl. Ebers, Aegypten u. d. Bücher Moses I, 3.

2) Später wurden noch mehr bilingue Denkmäler entdeckt, wie der Papyrus mit den Manethonischen Dynastien (jetzt i. Turin), Hermapion's Obelisk (in Rom), sowie die Tafeln von Abydos und Karnak.

Die 1. Hieroglyphe vom Namen Kleopatra auf dem Philäischen Denkmal stellt ein Dreieck dar; dieses musste = k sein und durfte sich in der Bildergruppe des Namens »Ptolemäus« nicht finden, wie es sich denn auch da nicht fand.

Die 2. Hieroglyphe in der Kleopatragruppe zeigt das Bild eines Löwen und musste l bedeuten. Da nun der Name Ptolemäus auch ein l enthält, so musste dieses Zeichen sich auch hier und zwar an 4. Stelle finden, was genau zutrifft; denn auch in der Ptolemäusgruppe auf dem Rosettestein kommt ein Löwe vor und zwar an genannter Stelle. Folglich stand es fest, dass das hieroglyphische Bild eines Löwen = l zu lesen ist.

Das 3. Zeichen in der Kleopatragruppe ist das Bild eines Rohrblattes und musste e bedeuten. Aber auch in Ptolemäus kommt ein e vor und in der That findet sich auch hier das Rohrblatt und zwar doppelt, nämlich auch an 7. Stelle. Champollion vermuthete deshalb, dass dieses Zeichen als eine Reduplication des e auch ae oder ai bedeuten müsse, was sich auch später bestätigte.

Was das 4. Bild in der Kleopatragruppe darstellen soll, darüber sind die Ansichten getheilt; Champollion hielt es für eine Blume an einem zurückgebogenen Stengel, während Brugsch, Ebers und Andere darin einen Strick mit einer Endschleife erblicken. Mag es sein was immer, es musste nach dem Namen Kleopatra zu schliessen »o« bedeuten und in Ptolemäus am 3. Platze stehen. So ist es wirklich.

Das 5. Zeichen in »Kleopatra« stellt ein fast quadratisches Rechteck dar und musste »p« heissen. Dasselbe Bild findet sich in der That an 1. Stelle in der Ptolemäusgruppe, ist also als »p« bestätigt.

Das 6. Zeichen in »Kleopatra« ist das Bild eines Adlers und musste »a« gesprochen worden sein. Da aber im Namen Ptolemäus kein a vorkommt, darf dieses Bild hier sich nicht finden. Und so ist es in der That. Aber der Schlussbuchstabe des Namens Kleopatra ist ebenfalls ein a. Und richtig zeigt sich auch in der betreffenden Gruppe an der letzten Stelle abermals das Bild eines Adlers. Folglich ist dieses Zeichen sicher als a zu lesen.

Das 7. Zeichen in der Kleopatragruppe stellt eine Hand dar und musste »t« heissen. Auch im Koptischen heisst die Hand »TOT«. Da nun im Namen Ptolemäus auch ein »t« vorkommt, so stand zu erwarten, dass in der betreffenden Gruppe an 2. Stelle sich ebenfalls das Bild einer Hand zeigen wird. Statt dessen findet sich aber hier ein Halbkreis. Das hätte den Entzifferer irre führen können, wenn er nicht die Möglichkeit, dass ein Laut durch verschiedene Zeichen ausgedrückt werden kann, geahnt, wenn er nicht richtig geschlossen hätte, der am Ende des Namens Kleopatra vorkommende, alle weiblichen Nomina schliessende Halbkreis stelle den femininen Artikel dar, der auf Koptisch »T« heisst, und müsse darum, als 2. Buchstabe in Ptolemäus, ebenso t ausgesprochen werden, wie die »Hand« an der 7. Stelle in Kleopatra.

Das 8. Zeichen in der Kleopatragruppe ist ein »Mund« und muss also »r« gelesen worden sein. Das wird bestätigt sowohl durch das Koptische, wo der Mund »ro« heisst, wie auch dadurch, dass diese Hieroglyphe in der Ptolemäusgruppe sich nicht findet.

Dass als 9. Zeichen in Kleopatra ein Adler steht, wurde bereits bemerkt. Da der Adler auch am 6. Stelle dieser Gruppe vorkommt, so bedeutet dieses Bild ohne Zweifel »a«.

So blieb also kein Laut in dem Namen Kleopatra un-

erwiesen, während in Ptolemäus das 5. und 9. Zeichen noch zu erklären war, wenn man auch als sicher annehmen konnte, dass das erste nur ein »m«, das 2. ein »s« darstellen sollte. Sonach waren 12 Hieroglyphen richtig bestimmt und die erste feste Grundlage war gelegt. Champollion stellte nun in einer Reihe anderer bekannter Eigennamen die Probe über das bereits gefundene Alphabet und sah dasselbe bestätigt. Darauf hin konnte er folgenden Grundsatz aufstellen: »Jedes Hieroglyphenbild ist gleich dem Laute, mit welchem der Name des Gegenstandes, den es darstellt, anfängt.« Später freilich wurde dieser Grundsatz modificirt. So weit standen die Champollion'schen Entzifferungsversuche im Jahre 1822. Bereits 1824 aber gab er seinen »Précis du système hiéroglyphique« heraus, in dem er ausser einer Menge übersetzter Namen auch mehrere Regeln der Entzifferung niederlegte. Leider starb dieser geniale Forscher schon im März 1832, erst 43 Jahre alt. Sein Schwanengesang bildet das Manuscript »Grammaire égyptienne«, welches sein Bruder später veröffentlichte.

Auf dem von Champollion eröffneten Weg folgten seine Freunde J. Rosellini und Salvolini. Sie ergänzten das hieroglyphische Alphabet, begründeten dasselbe näher und letzterer gab die erste philologische Texterklärung der Inschrift von Rosette. — Weit Wichtigeres aber als die zwei zuletzt Genannten leistete für den Fortschritt der Aegyptologie Prof. Spohn in Leipzig. Seine Arbeiten wurden erst nach seinem Tode durch G. Seyffarth in den Jahren 1825 und 1831 herausgegeben. Darunter befindet sich die erste vollständige Entzifferung des demotischen Textes des Rosettesteines, die erste Erklärung hieratischer Texte und die Uebersetzung eines Papyrus, welche durch

die später aufgefundene griechische Uebertragung als richtig bestätigt wurde.

Auch Rich. Lepsius nimmt in der Aegyptologie einen Ehrenplatz ein, besonders durch seine Ausgabe des grossen Turiner Papyrus unter dem Titel »Todtenbuch«, ferner durch seinen Turiner Königspapyrus und andere Schriften. Nicht minder verdienen die Arbeiten des Engländers Sam. Birch volle Anerkennung.

§. 4.

Bisher hatte Champollion's System principielle Geltung, bis Gustav Seyffarth's Auftreten dasselbe in vielen Punkten erschütterte. Champollion hatte in seinem oben genannten Précis und in seiner Grammaire égyptienne die Sätze aufgestellt: »Les caractères phonétiques sont des veritables signes phonétiques. — Tout hiéroglyphe phonétique est l'image d'un objet physique dont le nom en langue égyptienne parlée, commençait par la voix ou par l'articulation que le signe lui même est destiné à exprimer. — Les caractères phonétiques se combinent entre eux pour former des mots, comme les lettres de tout autre alphabet — *point syllabiques.*« — Dagegen nun behauptete Seyffarth entschieden vor Allem die Existenz einer bedeutenden Anzahl von syllabarischen Hieroglyphen und stellte folgendes Princip als den einzig wahren Hieroglyphenschlüssel auf: »Jede Hieroglyphe drückt grundsätzlich die Consonanten aus, welche der Name der Hieroglyphe enthält.« Auch wandte er sich energisch gegen die Annahme von symbolischen Hieroglyphen, während Champollion solche behauptet hatte. Infolge dieser Opposition Seyffarth's gegen Champollion's System entbrannte im Lager der Aegyptologen eine heftige Fehde. Seyffarth

aber wandte mit Erfolg seine Grundsätze bei der Erklärung verschiedener Denkmäler an und vertrat dieselben mit ebenso grosser Schärfe als Geschick. Unter seinen Schriften sind besonders hervorzuheben: die Grammatica Aegyptiaca (Gotha 1855); Theologische Schriften der alten Aegypter (ebenf. 1855) und seine Astronomia aegyptica. Auf seiner Seite stand Max Uhlemann, den wir im Folgenden zu citiren noch öfter Gelegenheit haben werden.

Der Streit zwischen der Schule Seyffarth's und der Champollion's ist nun glücklicherweise geschlichtet, indem die Champollioner des ersteren Grundsätze annahmen, sich dabei aber bemühten, die Entdeckungen Seyffarth's auf Champollion zu übertragen. Die richtige Erklärung ägyptischer Denkmäler ist jetzt sichergestellt und »schon seit mehreren Jahren ist man so weit gekommen, dass die Uebersetzung keines Satzes ohne eine strenge Analyse angenommen wird, und ein Aegyptologe in Petersburg denselben Papyrus mit unbedeutenden Abweichungen ebenso übersetzen muss, wie sein College in Kairo«[1]).

Zweites Kapitel.

Ueber die Methode mythologischer Forschung. — Die Umbildungsstadien des altägyptischen Gottesbewusstseins. — Nachweis des ursprünglichen Monotheismus.

§. 1.

Das ägyptische Pantheon erscheint uns auf den ersten Blick als ein ähnliches Labyrinth wie der indisch-vedische Götterhimmel. Auch da begegnet uns anfangs keine feste

1) Ebers, Aegypten u. die Bücher Moses I, 9.

Ordnung und Harmonie. Auch da finden wir ein Auf- und Niedertauchen von Göttergestalten. Auch da verdrängt eine Gottheit die andere und wechseln die Rollen. Auch da dünkt es schwer, wenn nicht unmöglich, einen festen Krystallisationspunkt zu finden, von dem aus die Radien der Peripherie bestimmt und überblickt werden könnten. Mit einem Worte, der ägyptische Olymp liegt anfangs vor uns wie die gewaltige Sphinx, und es ist nicht so leicht, seine Räthsel zu lösen.

Behufs der Erklärung dieses mythologischen Chaos hat man von verschiedener Seite nach einem passenden Schlüssel gesucht; aber fast jeder Forscher glaubte ihn in einem anderen Princip gefunden zu haben. So halten die Einen die ägyptischen Götter für Personificationen von Naturerscheinungen; Andere erkennen in ihnen Symbole für bedeutende Erfindungen der ersten Weisen, Gesetzgeber und Könige; wieder Andere erklären sie für Apotheosen von Heroen der Vorzeit; O. Müller stellte ein geographisches Princip auf, wonach die Götter aller alten Völker, also auch die der Aegypter, locale Naturkräfte bedeutet haben sollen; M. Uhlemann endlich entschied sich für das astronomische Princip.

Alle diese Hypothesen haben meines Erachtens eine gewisse Berechtigung, aber sie scheinen mir unzureichend, wenn man jede für sich allein als durchgängigen Erklärungsgrund geltend macht. So werden wir sehen, dass wirklich eine Reihe ägyptischer Gottheiten sich als Vergötterungen der ersten Stammväter und Könige darstellt. Aber es ist unmöglich die Gesammtheit des ägyptischen Olymps daraus abzuleiten. Eine andere Reihe lässt sich nur als Personificationen von Naturkräften erklären, wie auch nachgewiesenermassen bei den Indern, Persern, Baby-

loniern und Assyrern dergleichen sich fanden. Ebenso hatten locale Naturerscheinungen auf die ägyptische Mythenbildung einen unverkennbaren Einfluss. Wenn aber Müller dies als allgemeines und alleiniges Princip zur Erklärung der bunten Mythenwelt der Altzeit hinstellt, so ist das, wie Uhlemann mit Recht bemerkt, »schon deshalb unzulässig, weil, wenn jedes Volk die localen Naturkräfte seines Landes als Gottheiten verehrt und angebetet hätte, die Alten gewiss nicht so häufig ihre Götter mit denen anderer Völker und Länder verglichen und bisweilen ganz gleichgestellt haben würden, wie dies jedoch Herodot, Diodor, Tacitus, Caesar u. A. gethan haben«[1]). Wenn aber Uhlemann dagegen in seiner Archäologie Aegyptens das astronomische Princip als ausschliessliche Quelle für die Mythologie dieses Landes oder gar des ganzen Alterthums geltend macht, so scheint mir das ebenfalls nicht genügend. Er hat zwar Recht, die ägyptischen Götter in nahe Beziehung zu den Planeten und den Zeichen des Thierkreises zu setzen, allein zur vollständigen Erklärung dürfte es nicht ausreichen. Uhlemann beruft sich für das astronomische Princip darauf, dass auch die Perser »7 Minister des Höchsten« und die Inder 7 Götter unter dem Namen der Söhne des Saduk verehrten, während ebenso die Griechen 7 θεοὺς μεγάλους oder κοσμοκράτορας und die Römer 8 (7) Deos selectos und 12 grosse himmlische Gottheiten gehabt hätten, woraus er den Schluss zieht, dass unter dieser Siebenzahl die 7 Planeten vergöttlicht worden seien.

Was aber zunächst die Perser anlangt, so galten ihnen in der älteren und ältesten Zeit ihre 7 Amesha-çpentas

1) Handbuch d. ges. ägypt. Alterthumsk. 1857, II, 163.

(denn damit sind doch wohl jene obigen »7 Minister des Höchsten« gemeint) nach Ausweis des Avesta durchaus nicht für Vergötterungen der Planeten. Denn wie wir bereits in unserem I. und II. Abschnitt gesehen und die gegenwärtig erste Autorität im Parsismus F. Spiegel nachgewiesen hat, kannte das alte Avesta noch keinen Sternencultus, obwohl es seine 7 Amesha-çpentas schon besessen hat. Erst später ist bei den Persern der Sternendienst aufgekommen. Das Gleiche haben wir bei den Indern nachgewiesen. Zwar werden bereits in der ältesten vedischen Periode 7 oder 6 Adityas genannt; sie werden jedoch ursprünglich keineswegs mit den Planeten in Verbindung gebracht, sondern sind einfach geistige Lichtwesen. — Dazu kommt noch der Umstand, dass die Siebenzahl sowohl der letzteren als der Amesha-çpentas nur dann herauskommt, wenn man die oberste, absolute Gottheit — dort Varuṇa, hier Ahura-Mazda — dazu rechnet. Diese aber lassen sich noch weniger als ihre Genien mit irgend einem Planeten zusammenstellen oder gar identificiren. Denn sowohl Varuṇa als Ahura-Mazda wurde als der höchste absolute Geist, als der Schöpfer des Himmels und der Erde und der Gestirne verehrt. Zählt man sie aber von jener Siebenzahl hinweg, dann hört letztere einfach auf und mit ihr auch die Beziehung auf die 7 Planeten.

Was aber die indisch-persische Uebereinstimmung in der Siebenzahl sowie auch theilweise im Namen der Adityas und Amesha-çpentas betrifft, so erklärt sich diese aus der ursprünglichen Gemeinsamkeit beider Völker in der arischen Vorzeit, weshalb sie ja auch in anderen Punkten, wie wir gesehen haben, nahe Verwandtschaft zeigen. — Dass sich aber auch bei den Griechen und Römern eine Siebenzahl von Gottheiten findet, beruht auf einem

ähnlichen Grunde: sie schöpften nämlich nachweisbar aus derselben mythologischen Quelle, d. i. aus Aegypten. Für das astronomische Princip sprechen also diese Berufungen Uhlemann's nicht entscheidend. Ja diesem Gelehrten selbst genügt dasselbe nicht ganz und er sucht es in seiner Schrift »Thoth« durch das physicalisch-naturhistorische zu ergänzen, indem er bemerkt: »Sind auf der einen Seite aber die ägyptischen Götterfamilien ohne allen Zweifel astronomischen Ursprungs, so können wir dennoch andererseits nicht leugnen, dass auch diese Anschauung bald verloren ging und ein physikalisch-naturhistorisches Princip an ihre Stelle trat; und eben diese Verwandlungen, welche im Volksglauben mit den Göttern selbst vorgingen, und die verschiedenen Mythen, welche sich an die verschiedenen Bedeutungen anschlossen, sind es, welche das richtige Verständniss des ganzen ägyptischen mythologischen Schatzes in seiner Einheit so überaus schwierig und fast unmöglich machen. Von der höheren Anschauung der Gestirne wandte sich der sinnliche Mensch bald zu seinem eigenen Planeten, der Erde zurück, und verehrte statt der wirksamen Planetenkräfte die Naturerscheinungen selbst, auf welche dieselben einwirkten. Osiris, ursprünglich die Sonne, wird später die befruchtende Kraft, der Nil, das Nilwasser; Isis, früher der Mond, wird die von Osiris, dem Nilwasser befruchtete Erde; Typhon, das feindliche Gestirn, der Mars wird der tödtliche verheerende Gluthwind der Wüste [1].«

Dem ist vollständig sowohl auf Grund der classischen als der ägyptischen Quellen beizustimmen. Aber ich gehe noch einen Schritt weiter und glaube nach denselben Quellen noch ein d r i t t e s Erklärungsmoment betonen zu

1) Thoth, oder die Wissenschaft der alten Aegypter, 1855, S. 25.

müssen, nämlich den Heroencult, den Uhlemann unbeachtet lässt. Es lässt sich derselbe bei den Indern (als Apotheose der Väter und Weisen der Vorzeit), vielleicht auch im späteren Parsismus, sicher aber bei den Babyloniern uud Assyrern (z. B. Königin Istar, Noah-Hasisadra) nachweisen; ebenso haben auch die Aegypter ihm in früherer Zeit nachweisbar gehuldigt.

§. 2.

Ueberhaupt müssen zur Orientirung im ägyptischen Pantheon folgende methodische Gesichtspunkte festgehalten werden.

1. Vor Allem ist auf das jeweilige Alter der betreffenden Quellen zu achten. Zum Glück bieten die ägyptischen Papyrus und sonstige hieroglyphische Denkmäler meistens bessere chronologische Data als die Hymnen des Ṛig-Veda. Je älter nun eine solche Urkunde sich erweist, desto mehr Werth hat sie natürlich für die mythologische Forschung.

2. Wenn auch nicht immer die Zeit der Entstehung eines Literaturwerks sicher zu ermitteln ist, dann ist auf den inneren Charakter seines Inhaltes zu sehen, um das Alter annäherungsweise zu eruiren. Handelt z. B. ein Papyrus von der Gottheit, werden aber darin die Gestirne oder sonstige Naturphänomene nicht personificirt, sondern einfach als Naturobjecte betrachtet, dann kommt ihm jedenfalls ein höheres Alter zu, als solchen, in denen jene bereits vergöttlicht erscheinen. Denn so viel steht fest, dass in späterer Zeit die Gestirne in Aegypten als göttliche Wesen verehrt wurden. Schriftdenkmale also, bei denen das noch nicht der Fall ist, müssen deshalb einer weiter zurückge-

legenen Periode angehören. Diese Methode haben wir auch bei der indischen Vedaforschung angewandt, wobei uns dort noch die Vergleichung mit den entsprechenden Berührungspunkten im persischen Avesta zu statten kam, — ein weiterer Gesichtspunkt, der uns hier leider abgeht.

3. Es ist auch wohl zu berücksichtigen, dass Aegypten so wenig wie die anderen grossen Reiche des Alterthums in früherer Zeit ein einheitliches politisches Ganzes gebildet hatte. Nennen sich ja selbst später noch die Könige auf den Inschriften Herrscher von Ober- und Unterägypten. Ursprünglich gab es, ähnlich wie in Babylonien und Assyrien, nur einzelne, selbständige Städte und Bezirke mit mehr oder weniger souverainen Stammeshäuptern, von denen jede ihre eigene Gottheit verehrte. Das beweisen die auf uns gekommenen Denkmäler, indem nach ihnen jede einzelne grössere alte Stadt ihren besonderen Gott und einen demselben geweihten Tempel hatte. Folglich wurden die verschiedenen Götter nicht alle auf gleiche Weise im ganzen Land verehrt, sondern waren an einzelne Städte und Nomen geknüpft, — eine Thatsache, die auf den ursprünglichen Monotheismus hinweist. Erst nachdem gewisse mächtige Gewalthaber die einzelnen, bisher selbständigen Städte und Nomen unterjochten und der erste geschichtliche König Menes die Einheit Aegyptens begründete, wurden auch die verschiedenen religiösen Culte mehr und mehr verschmolzen, so dass daraus nothwendig ein Polytheismus entstand, wenn auch die einzelnen grösseren Städte ihre besonderen Tempel behielten.

4. Nicht minder ist zu beachten, dass viele ägyptischen Götternamen nur verschiedene Beinamen desselben Gottes sind, worin alle ägyptologischen Forscher übereinstimmen.

So führt z. B. das Todtenbuch (Cap. 142) gegen 100 Beinamen des Osiris an[1]).

Endlich 5. ist nicht zu vergessen, dass es in Aegypten eine esoterische und exoterische Religionsanschauung gab, dass die Geheimlehre der Priester sich vom Glauben des Volkes nicht wenig unterschied. Während letzterer immer mehr in Idolatrie versank, bewahrte das priesterliche Gottesbewusstsein einen reineren Charakter, wie wir aus den Berichten des Jamblichus und Damascius ersehen werden.

Wenden wir nun vorstehende Gesichtspunkte auf das bis jetzt vorliegende mythologische Material Aegyptens an, so werden wohl folgende Stadien in der Religionsbildung dieses Landes zu unterscheiden sein:

I. Die monotheistische Periode,
II. die Heroen-Periode,
III. die astronomische Periode,
IV. die physikalische Periode und schliesslich der Thierdienst.

Man sieht, wir combiniren in geschichtlicher Aufeinanderfolge die verschiedenen Erklärungsprincipien, die man meistens nur einseitig in Anwendung bringt und wollen nun versuchen, den Nachweis hiefür zu liefern, indem wir dem Zweck unserer Schrift entsprechend ganz besonders der ersten Periode, dem ursprünglichen Monotheismus, unser Augenmerk zuwenden.

§. 3.

In unserer folgenden Untersuchung beschäftigen uns zunächst die Hauptfragen: welches war der geschichtlich nachweisbar älteste Religionszustand der Aegypter? hatte

1) Siehe dieselben bei Uhlemann, Aeg. Alterth. IV, 116.

er monotheistischen oder polytheistischen Charakter? Bestand er in rohem Naturalismus oder prägte er sich in vorwiegend ethischer Gestalt aus? Zur Beantwortung dieser Fragen müssen wir uns natürlich an ihre ältesten heiligen Schriften wenden, so weit wir sie eben besitzen. Dahin gehört in erster Linie jener berühmte grosse Turiner Papyrus, den Lepsius unter dem Titel »Todtenbuch« zum ersten Mal herausgegeben hat. Zwar lässt sich nicht genau die Zeit seiner Abfassung bestimmen, aber wenn wir die obigen methodischen Gesichtspunkte auf ihn anwenden, müssen wir wenigstens einem Theile von ihm ein sehr hohes, ehrwürdiges Alter zuerkennen. Ich sage, wenigstens einem Theile von ihm, denn das Ganze ist nicht aus Einem Gusse, sondern enthält Bestandtheile, die als Ergänzungen und weitere Ausführungen des Ursprünglichen sich kennzeichnen. Dieser 57′ lange Papyrus ist sonach ein Sammelwerk ägyptischer heiliger Schriften, ähnlich dem Avesta und der Bibel. Dass wir aber in ihm eine authentische Quelle ägyptischen Glaubens und Wissens besitzen, beweist der Umstand, dass wenigstens 200 andere, auf uns gekommene Papyrus, so weit sie denselben Text enthalten, wörtlich mit dem Turiner Papyrus übereinstimmen[1]), — ein Beleg, dass wir es hier nicht mit einem blossen Privatwerke, sondern mit einer canonischen Sammlung zu thun haben.

Nach Clemens v. Alexandrien gab es in Aegypten 42 heilige Bücher, von denen das erste und zweite »Lobgesänge an die Götter und Anleitungen zum königlichen Leben« enthielten. Ausserdem gehörten dazu: astronomische Schriften, eine über Hieroglyphen, kosmographische,

1) Seyffarth, Theolog. Schrift. der alt. Aegypt. VIII.

geographische Schriften, eine Erdbeschreibung Aegyptens, Beschreibung des Nils, der Tempelgüter, der Tempelgeräthschaften, der Maasse; Bücher über Erziehung, Opfer, Zehnten, Hymnen, Gebete, Festaufzüge, Feste, Gesetze u. s. w. Die ersten 36 waren so heilig, dass sie nach Clemens von den Priestern auswendig gelernt werden mussten[1]). Wenn wir diese Clementinische Nachricht mit dem Turiner Papyrus vergleichen, so ergibt sich, dass letzterer einen Bestandtheil jener canonischen heiligen Schriften bildet. Denn die 16 Bücher, die er uns bietet, sind zum Theil dieselben, welche Clemens ausdrücklich nennt, z. B. die Bücher über Astronomie, die Functionen des Weibes, Hymnen an die Götter[2]).

Damit haben wir aber auch zugleich einen Anhaltspunkt für das Alter dieses wichtigen Papyrus. Denn die Aegypter selbst betrachten ihre heiligen Schriften allgemein als uralt und schreiben sie dem Thoth oder Athotis zu, der wie die Tafel von Abydos und Manetho lehren, bald nach Menes (2781 v. Chr.) regierte. Unter Osimanthya, dem Vater Ramses' des Grossen gab es bereits ein Bibliothekgebäude mit der Inschrift: »Heilanstalt der Seele«[3]). Gehört also wie gezeigt der Turiner Papyrus als Bestandtheil zu den canonischen heiligen Schriften, so ergibt sich aus dem Gesagten, dass er in eine hohe Zeit hinaufreicht. Das gilt ganz besonders von seinem I. Buch, welches den Titel trägt: »Dies ist das Buch der Gebete zum Lob des Herrn, welcher beschlossen hat, Knechte zu schaffen, die dem ewigen Rathschluss, dem Schöpfer aller Dinge dieneten.«

1) Strom. VI, 4.
2) Seyffarth, a. a. O. S. VIII.
3) Diodor I, 47—50. Vgl. Uhlemann, Aeg. Alterth. II, 323.

Dafür spricht aber auch der innere Charakter dieses Buches. In demselben zeigt sich noch keine Vergöttlichung der Sonne oder sonstiger Naturkräfte. Gott wird deutlich darin von der Sonne als seinem Werk unterschieden. Wie Alles in der Welt wird auch die Sonne nebst den übrigen Sternen als sein Geschöpf bezeichnet. Da nun aber nach Ausweis der Monumente in späteren Perioden in Aegypten unleugbar die Sonne wie überhaupt die Planeten als göttliche Wesen betrachtet wurden, so beweist das Fehlen dieser Naturvergötterung in dem I. Abschnitt des Turiner Papyrus, dass er nicht der späteren Zeit angehören kann, sonst würde er sicher ein ganz anderes Gepräge religiöser Anschauung an sich tragen.

Aus all dem ergibt sich, dass dem in Rede stehenden Schriftdenkmal ein hohes Alter zukommt, und Lepsius konnte mit Recht sagen: »Dieses Buch bietet uns das einzige Beispiel eines grossen Literaturwerkes dar, welches aus der altpharaonischen Zeit erhalten ist: ein Sammelwerk allerdings, an welchem in verschiedenen Zeiten und wahrscheinlich auch an verschiedenen Orten in Aegypten gearbeitet worden ist, welches in seiner ersten Anlage aber gewiss den ältesten Zeiten angehört, und ohne Zweifel wie andere heilige Bücher dem Hermes oder Thoth zugeschrieben wurde. Dieser priesterliche Ausdruck wurde nicht erst später erfunden, denn es wird schon in dem Todtenbuch selbst mehrmals von »dem Buch« und von »den Büchern des Thoth« gesprochen (Cap. 68, 6. 94, 1. 2), und in der Vignette zum Capitel 94 hält der Verstorbene selbst dem Thoth das hermetische Buch entgegen, von welchem im Texte die Rede ist« [1]).

1) Todtenbuch, Vorwort S. 16.

§. 4.

Wir stehen nun vor der Frage, was uns der Turiner Papyrus (das sogen. »Todtenbuch«) in seinem ältesten, ersten Abschnitt in Bezug auf die Gottheit lehrt, und geben daher im Folgenden seinen bezüglichen Inhalt nach Seyffarth's Uebertragung, mit dem auch Uhlemann nebst anderen hervorragenden ägyptologischen Forschern, abgesehen von einigen unbedeutenden, für unseren Zweck gar nicht von Belang seiendeu Punkten, übereinstimmt[1]).

»1. Es ist ein Hochheiliger, ein Schöpfer der Fülle des Erdkreises, ein Regierer der Tage.

Ich bin die Gottheit der Götter, der erhabene Urheber der Wandelsterne und der Heerschaaren, die über deinem Haupte mich preisen; ich bin der Schöpfer des erhabenen Geschlechts der Gewalten, der Fürsten und Führer [ich] der Halter des Gerichtes, der Hochheilige, der Verurtheiler der Uebelthäter; ich selbst mein König; der Erhalter der Gesetze, so lange er im Thale deiner Verheissungen, o Hochheiliger, wandelt.

»2. Ich bin der Bildner des erhabenen Geschlechtes der Gewalten, der Kinder des Himmels, welcher, zur Enthüllung der Mörder und Verfolger der Frommen wandelt, die Betrüger, die Kinder des Verleumders, vor seinem Angesicht zu finden, so lange sie wandeln im Thale deiner Verheissungen; ich, der König meiner Heerschaaren über dir, ich, der Pflanzer meiner Kräuter unter dir.

»3. Ich bin selbst die Welt, die Richterin aller Werke; ich das Licht, welches den Uebelthäter zeihet; ich selbst mein König, der Erhalter der Gesetze Aegyptens, der da

1) Seyffarth, Theolog. Schriften d. alt. Aeg. 1—17. Vgl. Uhlemann, Handb. d. ägypt. Alterthumsk. IV, 155.

zu On, der Sonnenstadt wohnt. Ich bin das Licht, der Sohn des Urlichtes, wohne im erhabenen Lande des Lichts, bin geboren im Lande des Lichtes.

»4. Mein ist das Regiment, ihr Männer und Frauen Aegyptens! mein, dem hochheiligen Urheber der Culte, die in den Tempeln beider Aegypten auf den Hochheiligen sehen; mein, dem Halter des Gerichtes, dem Hochheiligen, der die Verbrecher zeihet, der die Pracht der Sonne, der Welten König zusammenfügte; mein, dem Richter und Zeiher der Uebelthäter; mein, der das Grün der Erdenweide zusammengefügt.

»5. Mein ist das Regiment, mein, dem Fürsten meiner Sonne, die alle Lande, des Menschen Gasthaus ankleidet; welche das Haus der Anbetung hell macht, das Herz des Verfolgers der Gottesfürchtigen zu Tage bringt; mein, der Brand- und Schlachtopfer für Den, den alle Welt fürchtet, zu schaffen beschloss. —

»7. Mein ist das Regiment, mein, dem Fürsten, dem Gebieter der Festversammlungen des Hochheiligen, des guten Geistes, des Richters; mein, dem Ordner der Sonnenjahre, der die Feier des siebenten Wochentages, die Feier des Neumondes zu On befahl. —

»10. Es ist Jemand, der das Wandeln der Knechte, der Bildwerke im Hause des Hochheiligen aufgerichtet; das ist der Geist des Hochheiligen und Gerechten, euer Regent. Es lebt der Hochheilige; er sieht, wie ihr seht; er hört, wie ihr höret; er stehet, wie ihr stehet; er sitzet, wie ihr sitzet. —

»11. Es ist Jemand, der die Lichter des Himmels angezündet; es ist Jemand, der den sternbestreuten Pfad (die Milchstrasse) für die Knechte, die Bildwerke im Hause des Hochheiligen, gewebt; der euch die Leuchten angezündet,

der euch den sternbestreuten Pfad gewebt; das ist der Hochheilige, euer Regent.

»12. Er, den mein Gebet im Hause des Hochheiligen erhebt; den mein Loblied erhebt, den der Chorgesang preiset, er, der Hochheilige und Gerechte; er, zu dem alle Welt schreit und den sie suchen und kniefällig anbeten, den der Chor des Lobgesanges erhebt, dem der Kreis der Spieler jauchzet; er, der Halter des Gerichts über seine Aussaaten im Hause des Hochheiligen, der in seinen Pflanzungen wandelt; euer Regent. —

»14. Preiset mich, den Allmächtigen; suchet Den, der die Fülle der Erden hält; mehret die Sorge um den Schöpfer alles Lebens, das der Sonne Licht schauet; die Sorge um das Heer der Mächte, der Bewohner der himmlischen Feste, die eine Wohnung gleich euer haben, und über dem Haupte der irdischen Heerschaaren wandeln. —

»17. Preis sei deinem Antlitze, der du die Fülle der Welten gewebet, Hochheiliger Gott! Herr von Allem, was Athem hat! Schmücker des Erdkreises! Lass mich preisen den Baumeister, der die Fülle der Welten gemacht; zu seiner Zeit alle Dinge auf Erden und jenseits der Welt werden liess; der sie für mich zusammengefügt hat.«

§. 5.

Analysiren wir vorstehenden Auszug aus dem grossen Turiner Papyrus, so springt vor Allem der durchaus monotheistische Charakter der in diesem ersten und ältesten Abschnitte desselben niedergelegten Religionsanschauung in's Auge. Osiris — denn er ist der Hochheilige, von dem die Rede ist — erscheint darin als der höchste und einzige Souverain und Herr des ganzen Alls. Er ist geistiger Natur (N. 10. 19) und wird persönlich,

menschenähnlich gedacht (10). Eine Identificirung des Osiris mit der Sonne oder mit einer sonstigen Naturkraft findet hier noch nicht statt; denn deutlich wird er dem Tagesgestirn als dessen Schöpfer und Fürst gegenübergestellt (4. 5). Nur an einer einzigen Stelle wird eine Mehrzahl von »Göttern« berührt, indem der Hochheilige »die Gottheit der Götter« genannt wird (1). Unter diesen »Göttern« aber sind offenbar hier nicht die Gestirne gemeint, denn diese erscheinen im ganzen ersten Abschnitt noch nicht personificirt, sondern als einfache Naturgeschöpfe des höchsten Wesens. Heisst es ja in N. 11: »Es ist Jemand, der die Lichter des Himmels angezündet; es ist Jemand, der den sternbestreuten Pfad für die Knechte, die Bildwerke im Hause des Hochheiligen gewebt; der euch die Leuchten angezündet, der euch den sternbestreuten Pfad gewebt; das ist der Hochheilige, euer Regent.« Hier zeigt sich keine Spur von einer Vergöttlichung der Sterne; sie werden einfach »Lichter des Himmels« genannt, angezündet von dem Allerhöchsten. Auch in N. 18 ist von »einem Wechselkampf der beiden Gestirne«, der Sonne und des Mondes die Rede. Unter jenen »Göttern« können nur die »himmlischen Heerschaaren« zu verstehen sein, von denen an der betreffenden Stelle und auch sonst gesprochen wird.

Aber was sind diese »himmlischen Heerschaaren«? Es dürften Manche geneigt sein, sie als die personificirten Planeten zu betrachten. Da aber wie bemerkt in unserem Buch eine Personification und Vergöttlichung der Gestirne noch nicht statt hat, so ist auch diese Annahme ausgeschlossen[1]). Es bleibt sonach nur übrig, sie als höhere,

1) Seyffarth identificirt dieselben zwar nicht mit den Gestirnen, meint aber, sie würden deshalb in N. 2 »Kinder des Himmels« ge-

persönliche Wesen, Genien des Allerhöchsten zu fassen, entsprechend den altindischen Adityas, den persischen Amesha-çpentas, sowie den biblischen Engeln. Weiteres hierüber später. Demnach käme jenen »Göttern« nur die bescheidene Rolle von Genien zu, die dem Einen eigentlichen Gott, dem »Hochheiligen« untergeordnet waren. Das deutet auch die angezogene Stelle selbst an, wo Osiris spricht: »Ich bin die Gottheit der Götter,« d. h. Alles, was sie an Herrlichkeit besitzen, stammt von ihm, er ist der geistige Mittelpunkt, um den sie sich wie Radien bewegen und von dem sie Licht und Leben empfangen. Im Uebrigen wird ihnen in unserem Buch weder bei der Weltschöpfung noch bei deren Regierung und der geordneten Lenkung der Gestirne irgend eine Bedeutung zugeschrieben: der Hochheilige ist allein der Schöpfer und Regent von Allem.

Als der »Baumeister, der die Fülle der Welten gemacht, der zu seiner Zeit alle Dinge auf Erden und jenseits der Welt werden liess« (17), ist er »der Herr von Allem, was Athem hat« (ibid.).

Doch nicht blos in kosmischer sondern auch in ethischer Beziehung kommt ihm der höchste Principat zu. Das zeigt schon sein stehender Name »der Hochheilige«. Als solcher ist er der »Urheber der Culte in den Tempeln beider Aegypten« (4); er hat die Brand- und Schlachtopfer angeordnet (5); ist selbst der eigentliche »Hohepriester«,

nannt, weil sie gewissen Sternbildern vorgestanden hätten. (A. a. O. S. 3). So wurde die Sache wohl von den späteren Aegyptern gedacht, aber in unserem vorliegenden Buche zeigt sich von einer solchen astronomischen Fassung noch nichts, abgesehen von der Ungereimtheit, wenn sie wirklich schon damals als Vorsteher des Thierkreises gegolten hätten, sie als »Kinder des Himmels« zu bezeichnen. Sie heissen wohl nur deshalb so, um ihr Subordinationsverhältniss dem Allerhöchsten gegenüber auszudrücken.

der das Opfer vollzieht (8). Er ist der oberste Gesetzgeber für den Menschen und sieht als solcher strenge darauf, dass letzterer dieselben, »so lange er im Thale der Verheissungen wandelt,« beachte (1). Deshalb züchtigt er die »Mörder und die Verfolger der Frommen, die Betrüger und die Kinder des Verläumders« (2); ist der »Verurtheiler der Uebelthäter« (1), der »Halter des Gerichtes über seine Aussaaten im Hause des Hochheiligen«. Er ist es, zu dem alle Welt schreit, den sie suchen und kniefällig anbeten, den der Chor des Lobgesanges erhebt (12). Mit Einem Wort: er ist »der hochheilige Gott« (17), dem in Demuth des Herzens tiefste Verehrung gebührt (16).

Ueberblicken wir diese Grundzüge vom höchsten Wesen, wie sie das erste Buch der heiligen Schriften der Aegypter bietet, so muss man gestehen, dass in jener alten Zeit, in der dieses Schriftdenkmal entstand, bei jenem Volk nicht nur der Monotheismus herrschte, sondern dass derselbe zugleich einen hohen ethischen Charakter verräth. Und diese reine Religionsanschauung beschränkte sich nicht allein auf eine Stadt, etwa auf On (Heliopolis) oder Abydos, die besonders genannt sind, sondern erstreckte sich über ganz Aegypten; denn in Nr. 4 heisst es: »Mein ist das Regiment, ihr Männer und Frauen Aegyptens! mein, dem hochheiligen Urheber der Culte, die in den Tempeln beider Aegypten auf den Hochheiligen sehen.« Wir haben es also hier nicht mit einer blos localen Gottesverehrung zu thun, — das ganze Land war damals vom Glauben an den Einen, hochheiligen Gott durchdrungen. Ja dieser Glaube scheint sogar in jener Zeit die Grenzpfähle Aegyptens überschritten zu haben, da in Nr. 12 berichtet wird, dass »alle Welt zu ihm, dem Hochheiligen ruft und ihn anbetet«.

Drittes Kapitel.

Allmählige Trübung und naturalistische Weitergestaltung des anfänglich ethischen Monotheismus. — Anklänge an die Trinität.

§. 1.

Im vorhergehenden Kapitel wurde gezeigt, dass die Aegypter nach dem ältesten Theile ihrer heiligen Schriften, soweit er uns im ersten Buch des Turiner Papyrus erhalten ist, ursprünglich allgemein einen reinen monotheistischen Standpunkt inne hatten; aber ein weiterer Blick auf ihre übrigen religiösen Literaturwerke belehrt uns, dass dieser Standpunkt nicht auf die Dauer festgehalten wurde. Zwar ist er nicht sobald ganz aufgegeben worden, doch sank er allmählig von seiner ursprünglichen Höhe, wenn er auch nicht wesentlich geändert wurde. Beweis dafür ist ein hieratischer Papyrus, der sich jetzt im Leydener ägyptologischen Museum befindet und nach der Leydener Sammlung, die C. Leemans herausgegeben hat, Papyrus Anastasy I. 350 genannt wird. Ueber ihn haben besonders der Engländer Goodwin, der Franzose Chabas, der Niederländer Pleyts und der tüchtige deutsche Aegyptologe Fr. J. Lauth eingehende Studien gemacht. Letzterer legte seine diesbezüglichen Forschungen in der Schrift »Moses der Ebräer nach zwei ägyptischen Papyrus-Urkunden in hieratischer Schriftart« (München 1868) nieder.

Der in Rede stehende Papyrus Anastasy I stammt nach eigener Angabe aus der Zeit des Königs Ramses II. Miamun (Sesostris), der nach zuverlässigen Berechnungen von Chabas[1]) und Lauth[2]) im Jahre 1510 v. Chr. gestorben ist, und ent-

1) Melanges II, 108. — 2) Moses der Ebräer S. 64.

hält auf der einen Seite das Tagbuch eines priesterlichen Oberbeamten über die Vorkommnisse seiner Amtsführung. Lauth sucht nun mit grossem Scharfsinne nachzuweisen, dass der darin vorkommende Mesu, welcher in einem andern im britischen Museum sich befindlichen Papyrus (Anastasi I) Mohar genannt wird, nichtägyptischer Abkunft und nach allen Zügen, die das Schriftstück von ihm giebt, kein Anderer gewesen sei als der israelitische Moses.

Auch der Aufenthalt der Hebräer in Aegypten zur Zeit des Ramses II. und ihre dortige gedrückte Lage ist durch ägyptische Denkmäler bezeugt. So fand Chabas in den Leydener Papyrus I. 348 und I. 349 den Namen »Apriu«, von denen daselbst gesagt wird, dass sie Steine schleppten zu den Bauten des Ramses II., und in einem Siegeshymnus auf den König Meneptah heisst es nach dem Papyrus Anastasi III. 7, 2: »Du bist das Heer des Sieges, die Waffe, welche tödtet die »Aperu« [1]). Diese Bemerkung stimmt zu dem Bericht des ägyptischen Geschichtsschreibers Manetho, nach welchem der »Auszug der Aussätzigen« (der Hebräer) aus Aegypten unter dem Phararo Ἀμένωφις (Ἀμενωφάθ d. i. Μενοφθά) vor sich gegangen sei, als dessen unmittelbarer Vorgänger Ῥαμεσσῆς Μιαμοῦ (ν) genannt wird. Steht nun fest, dass letzterer bis 1510 v. Chr. regierte und rechnet man dazu die von Manetho angegebenen $19^1/_2$ Regierungsjahre seines Sohnes und Nachfolgers Meneptah, so erhält man das Jahr 1491/90 v. Chr. als Datum des Exodus [2]).

Nach dieser Episode nehmen wir den Faden unserer eigentlichen Erörterung wieder auf. Für unseren gegenwärtigen Zweck erscheint uns die Rückseite des genannten

1) Lauth, a. a. O. S. 2. — 2) Lauth, ibid.

Papyrus von besonderer Wichtigkeit, da sie einen beachtenswerthen Hymnus enthält. Lauth urtheilt über denselben folgendermassen: »Es ist ein Gedicht — dafür zeugen schon die rothen Punkte nach jedem Halbverse des Parallelismus — auf Amun-Ra, als den Inbegriff des ägyptischen Götterthums, wobei die Ziffern und Zahlwörter analog als Motive benützt und durchgeführt sind, wie die Buchstaben und ihre Namen in den sogenannten akrophonischen Psalmen der Bibel. — Der Anfang fehlt, da eine Columne des Textes abgebrochen ist. Diese enthielt die vier ersten Ziffern und Zahlwörter und den grösseren Theil über «5 Fünf«. Nach der Art der uns zugänglichen Gedanken zu schliessen, war unter »Haus Nummer 1 (Eins)« die Einheit des Gottes behandelt, auf welche der Text wiederholt zu sprechen kommt, unter »Haus Nummer 2« die Zweiheit des göttlichen Wesens in der Doppelheit des Geschlechtes; unter »Haus Nummer 3« die Dreiheit Amun-Ra-Ptah, die unter »300« wieder besungen wird; unter »Haus Nummer 4« vermuthlich die Vierheit der Weltgegenden. Den Schluss jedes »Hauses« — eine Benennung, die an »Pforte«, dann »Kapitel« erinnert, — bildet in der Regel wieder eine phonetische Gruppe, wie am Anfang, um das Zahlwort zu lautiren [1]).«

Wir geben im Folgenden einen Auszug aus dem in Rede stehenden Papyrus-Hymnus, und da ist zunächst der Schluss von »Haus Nummer 8« für uns von Interesse: »O mächtiger Gott, Geist der göttlichen Geister • wie der andern Seelen • o Einer, Einziger • o Gott, ehrwürdiger, dessen Namen verborgen ist in den 8 Göttern!« — Jn »Haus-Nummer 9« lesen wir ferner: »Die Gesammtheit der

1) Lauth, a. a. O. S. 33.

Götter entsteigt (aus) dem Ocean Der unvergleichliche in seiner Gnade • er ist der grosse Gott, welcher beherrscht die Göttergesammtheit.«

»Haus Nummer 20« lautet: »Ausgedehnt wie der Länder Raum (bist du) • indem du machst deinen Zeit-Gang, den täglichen • Schöpfer des Standpunktes der Gestirne • Tage und Nächte sind gelegt in seine Hände • erneuernd dich am Tage durch Wiedergeburt • bist du beim Weichen der Nacht in deinem Tage • es blicken empor zu seinem Auge die Sehenden • alle Gesichter erheben den Blick • sie wetteifern im Betrachten seiner Herrlichkeit • kein Weg ist leer von ihm bis zu den Schranken der Welt • es eilen die Gestirne, seit er erschaffen die Sterne • sein Auge thut, sein Nichtleuchten in Abend u. s. w.«

In »Haus Nummer 50« heisst es: (Gepriesen bist du Amon ob deiner Vortrefflichkeit •) die Göttergesammtheit rühmt deine Tüchtigkeit • der Sonnendiskus des Himmels ergiesst seine Strahlen über dich • es schwillt der Nil aus seinen Quellen auf deine Veranlassung • die Erde hält dein Bildniss • Schöpfer des Fremdlandes nach den Rathschlüssen des S e b • dein Name ist siegreich, dein Geist gewichtig • nicht ist ein Wisser des Bösen würdig zu verehren deinen Geist • dein Haupt ist von einem g ö t t l i c h e n C h e r u (b ?), w e l c h e r a u s b r e i t e t s e i n e b e i d e n F l ü g e l • schwebend strebt er (und) erreicht ihn in der Dauer eines Augenblicks • Seele, reine, geheimnissvolle, hochgefeierte! Nicht ist ein Anderer über ihn • den Mächtigen, Gütigen, welcher hervorbrachte der Göttergesammtheit.«

»Haus Nummer 80«: »Die Acht-Götter (entstanden) aus deinem ersten Zustande • du sondertest jene aus dir vereinzelt • e s e n t f a l t e t e s i c h d e i n K ö r p e r i n i h r e r F o r m u n g • V e r b o r g e n w a r s t d u a l s

Amon vor ihren Persönlichkeiten • Du prägtest deine Gestalt im Ausstrahlen Jene • um entstehen zu machen ihre Phasen aus deiner ersten Phase«

»Haus Nummer 100«: »Der Anfang der Existenzen im Urbeginn ist Amon, welcher geworden in der Vorzeit • unkund ist sein Auftauchen, nicht ist geworden ein Gott vor ihm, nicht war ein anderer Gott vor ihm, der sein Wesen zeugte • nicht gab es eine Mutter von ihm, die ihn empfangen, nicht gab es einen Vater vor ihm, der ihn gesäet auf dem Wege des Beischlafes (?) • Er formte sein Ei selber • die Majestät, geheimnissvoll und zeugend, erschuf seine Herrlichkeit • die Götter und Göttinnen all entstanden nach ihm • das Werden der Götter all datirt von seinem Anfange« •

»Haus Nummer 200«: »Geheimnissvoller an Gestalt, Glänzender an Formen • wunderbarer Gott; vielfältiger an Gestalt • Jeder Gott erfleht seine Hilfe • um sich zu verherrlichen durch seine Herrlichkeit wie durch seine Göttlichkeit • der Sonnengott selber ist vereinigt mit seinem Leibe • Er ist der Alte, der Bewohner von Anu • Man sagt Totunen (Demiurg) zu ihm • König im Abyssus, dessen Ruf über ihn ergeht • welcher ändert sein Bild (wunderbar); er liess entströmen den Samen, welcher . . . erzeugte den Sonnengott • er schuf sich als Tum (Schöpfer); er ist der Einzige seiner Art • er ist der Allherr • der Anfang aller Wesen • (der welcher schuf) das was am Himmel ist • Er ist der, welcher in der Tiefe weilt, zurückkehrt aus der Unterwelt; seine Seele ist am Himmel, sein Leib in Anu • sein Ebenbild ist in Süd-Anu (Hermonthis) im Emporhalten seiner Krone • Der Einzige, Gepriesene, Er versetzt in Wohlbefinden • Verehrt wird er mehr als die Götter; nicht ist bekannt

das Bild seines Geistes · er bewegt sich nach oben, er senkt sich nach unten · Nicht weiss irgend ein Gott sein wahres Aussehen · nicht ist sein Bildniss gemalt auf Wänden · nicht ist ein Zeugniss von ihm in den göttlichen Häusern · Er verleiht Kraft mehr als die Noth, welche doch ergreift (Alles); Er ist grösser, als dass man ihn denken könnte, mächtiger als man zu wissen vermag. Sofortige Vernichtung mit dem Tode trifft den · welcher ausspricht seinen göttlichen Namen, den geheimnissvollen, unrecht · kein Gott fällt von ihm ab · es wird erachtet verborgen sein Name wie sein Geheimnissvolles (Wesen).«

»Haus Nummer 300«: »Drei waren der Anfang der Götter all · Amon, Ra und Ptah, ihr Werkzeug (Diener) · verborgen war sein Name als Amon · er ist die Ewigkeit und die Unendlichkeit ist Ptah, ihre Städte errichtete Ra · Theben und Anu sind (noch) auf ihren Urplätzen. Das Uzatauge am Himmel ist das Uzat (Schutz) von Anu · sein Kamerad ist Ptah der Mauer, die göttliche Person des Schöngesichtigen · was sich befindet geschrieben auf Rollen · so ist die Stadt des Amon enthaltend dessen Inhalt.«

§. 2.

Betrachtet man vorstehenden Auszug aus dem Leydener Papyrus-Hymnus etwas näher, so ist zunächst zu constatiren, dass dieses Schriftdenkmal eine spätere Entwickelungsphase des ägyptischen Gottesbewusstsein zum Ausdruck bringt als der oben behandelte grosse Turiner Papyrus oder das sogenannte Todtenbuch, dass also letzteres sicherlich eine geraume Zeit vor 1500 v. Chr. entstanden sein muss. Das ergibt sich schon aus einer Vergleichung des inneren Charakters beider. Während im Turiner Papyrus die Sonne

noch nicht personificirt und vergöttlicht erscheint, ist hier im Leydener Papyrus schon wiederholt vom »Sonnengott« die Rede. Während dort nur an einer Stelle ganz flüchtig und ohne alle nähere Bestimmung »Götter« erwähnt werden, ist hier bereits ihre Zahl mit 8 angegeben und kommt ihnen hier eine grössere Bedeutung zu. Zudem werden hier auch schon »Göttinnen« angeführt, die sich im Turiner Schriftstück noch nicht finden. Während ferner nach letzterem der »Hochheilige« selbst im Himmel und auf Erden allein Alles schafft und wirkt, sind hier schon seine Hauptkräfte und Thätigkeiten zu besonderen göttlichen Personen hypostasirt: als Amon, Ra, Ptah. — Endlich ist nicht zu leugnen, dass in unserem Hymnus bereits die Speculation sich geltend macht, wie besonders Nr. 80 beweist, welche gegen das einfache, reflexionslose Gottesbewusstsein, wie es im I. Buch des Turiner Papyrus zum Ausdruck kommt, stark contrastirt. Das Alles beweist, dass in der Zwischenzeit, die innerhalb der Abfassung des Turiner und des Leydener Papyrus liegt, eine sichtliche Umbildung im ägyptischen Glauben vor sich gegangen ist.

An die Stelle des alten Osiris, des »Hochheiligen« ist nun Amon, der »verborgene, geheimnissvolle Gott« getreten (Nr. 200), der sich in der Schöpfung geoffenbart hat. Auch diese Unterscheidung zwischen dem nicht geoffenbarten und dem geoffenbarten Gott verräth nicht minder die spätere, der Reflexion zugekehrte Zeit, in der das ursprüngliche, lebendige, klare Gottesbewusstsein seine natürliche Frische und Unmittelbarkeit verloren hat. Aber trotzdem muss man zugeben, dass durch das Ganze noch immer ein wesentlich monotheistischer Grundzug hindurchgeht, der jedoch nicht mehr in seiner uranfänglichen reinen Gestalt, sondern bereits naturalistisch gefärbt erscheint

Ueberhaupt offenbart unser Hymnus, ich möchte sagen, ein Ringen zwischen dem alten Monotheismus und dem sich bereits geltend machenden Polytheismus, wobei aber ersterer entschieden noch die Oberhand behält, wenn auch letzterer nicht ganz überwunden werden kann.

Amon ist allein der eigentliche »einzige Gott« (Nr. 8), der aus und durch sich seiende (100), alle anderen Wesen, auch die »Götter« sind erst durch ihn geworden (80.100), hängen in ihrem Sein und Wesen von ihm als dem »Geist der göttlichen Geister« ab (8) und »erflehen seine Hilfe, um sich zu verherrlichen durch seine Herrlichkeit wie durch seine Göttlichkeit« (N. 200). Den »Göttern« kommt also auch hier noch eine sehr untergeordnete Rolle zu; sie repräsentiren nicht viel mehr als die »himmlischen Heerschaaren« des alten Turiner Papyrus und stehen noch immer ziemlich auf gleicher Stufe wie die Cherubim, Erzengel und Engel der Bibel. Interessant ist zu sehen, dass der Leydener Papyrus sogar ausdrücklich von einem »göttlichen Cherub« spricht, »welcher ausbreitet seine beiden Flügel« umschwebend das Haupt Gottes (N. 50). Amon ist der »einzige Herr« (N. 90), der »grosse Gott, welcher beherrscht der Götter Gesammtheit« (Nr. 9), mit einem Worte, er ist der Absolute: das ist der Grundton, der das ganze Lied durchzieht. Beachtenswerth ist noch die Bemerkung: »Die Gesammtheit der Götter entsteigt dem Urwasser« (Nr. 9) womit noch der Anfang von Nr. 8: »[Acht Elementargötter sind, welche gestalten] Alles • die Herstellung der Schöpfung ist Dein (des Amon) Anfang und dein Beginn • der himmlische Ocean [enthielt ihre Keime • es schufst du] die Schranken der Erde« — in Verbindung zu bringen ist. Dieselbe Anschauung haben wir früher im Rig-Veda angetroffen; und wie wir

dort auf Grund analoger, erklärender Stellen nachwiesen, dass die Inder in ihrer späteren Periode die Götter als die weltschaffenden Urkräfte des Chaos auffassten, so dürfte auch hier eine gleiche Ansicht zu Grunde liegen. Aber Amon ist der über ihnen und dem Chaos stehende »munkter«, »Schöpfer des Alls«, wie im Todtenbuch früher Osiris. Doch während letzterer dort noch genau von der Sonne als seinem Werk unterschieden ist, wird ersterer hier schon zu ihr in nahe Beziehung gesetzt (Nr. 20. 90). Dass er aber noch nicht mit dem Tagesgestirn identificirt wird, beweist Nr. 200, wo es heisst: »Der Sonnengott ist vereinigt mit seinem Leibe,« d. h. wohl die Sonne bildet das strahlende Gewand, die äussere Erscheinung oder den Leib Amon's. Noch deutlicher sprechen gegen die noch nicht vollzogene Identificirung seiner mit der Sonne folgende Worte derselben Nummer: »Er liess entströmen den Samen, welcher erzeugte den Sonnengott.« Doch eine Hinneigung zur naturalistischen Auffassung ist bereits hier im Leydener Papyrus nicht zu verkennen. — Auch das sittliche Moment tritt in unserem Hymnus im Gegensatz zum I. Buch des Todtenbuches stark zurück. Vom Flehen um Vergebung der Sünde ist keine Rede; Amon wird nur gepriesen, weil und dass »er in Wohlbefinden versetze« und »Kraft verleihe« (200), ähnlich wie wir es auch in der zweiten, dem Naturalismus zugekehrten vedischen Periode der Inder zum Unterschied von der ersten wahrgenommen haben.

§. 3.

Den bisherigen Erörterungen gemäss wird es nicht zu leugnen sein, dass ursprünglich in ganz Aegypten ein ethischer Monotheismus bestanden habe, der sich wenn auch nicht mehr in seiner ersten Reinheit doch dem Wesen nach

bis in's 15. Jahrh. v. Chr. erhalten hatte. Ja man kann sagen, die Idee von dem Einen Gott schwand nie ganz im Nillande, so tief es auch allmählig in religiös-sittlicher Hinsicht sank. Den Beweis dafür liefern andere uns erhaltene Denkmäler. So heisst es auf der Stele Pakemsi im Berliner Museum: »Der einzige Gott, lebend in Wahrheit, Schöpfer dessen, was da ist, Bildner der Wesen« [1]). Ferner auf der Inschrift im Heiligthum des grossen Tempels von Karnak ist zu lesen: »Schöpfer des Himmels, der Erde, der Tiefe, des Wassers und der Berge [2]).« Auch das spätere 17. Kap. des Todtenbuches lässt noch den einen Schöpfer sprechen: »Ich bin der Erdenker dessen, was da ist.« Und auf einem andern Denkmal heisst es: »Ehre sei Dir, o Herr der Götter, Namenreicher, unvergänglicher Gott dessen Namen verborgen ist [3]).«

Wenigstens verblieb der Monotheismus theils als Tradition aus der Vorzeit theils als Product der philosophischen Speculation in der Geheimlehre der ägyptischen Priester. Dafür zeugt der Neuplatoniker Jamblichus. Sich stützend auf die uns verloren gegangenen »hermetischen« Bücher, welche in eine sehr frühe Zeit zurückreichen und den Inbegriff der heiligen und wissenschaftlichen Gesammtliteratur der Priesterschaft Aegyptens bildeten, äussert er sich in einem Berichte über deren Theologie, wie folgt:

»Ich will dir vor allem den Grund bezeichnen, warum sowohl in den Schriften der alten Hierogrammaten viele und manchfach abweichende Meinungen über diesen Gegenstand vorkommen, als auch von den heute lebenden über denselben verschiedene Lehren vorgetragen werden. So sage ich denn, dass — da der Wesenheiten viele und sehr

1) Brugsch, Wörterbuch S. 820. — 2) Brugsch, a. a. O. S. 1623. — 3) Ebend., S. 71 u. 824.

verschiedene sind — einer abweichenden Anordnung der Darstellung folgend auch viele verschiedene Anfänge der Urgründe, und zwar von anderen Lehrern andere, den Nachfolgern überliefert worden sind. —

Vor allem wahrhaft Seienden und vor den Anfängen des Alls der Dinge, ist der Eine Gott, vorhergehend noch dem ersten Gotte und Könige, unbeweglich bleibend in der Einsamkeit seines einheitlichen Wesens. Denn weder das Intellectuale noch ein anderes Etwas ist seiner Wesenheit beigemischt. Er ist gesetzt als Urbegriff des, Vater und Erzeuger seiner Selbst und alleiniger Vater seienden, wahrhaft guten Gottes. Ein Grösseres und Erstes ist er und Quelle des Alls der Dinge und die primäre Form der ersten Urbilder des Intellectuellen und Seienden. Von diesem Einen aus hat der für sich ausreichende Gott (*ὁ αὐτάρκης θεός*), in seinem Glanze hervorstrahlend, sich selbst gezeugt — deshalb sowohl sich selbst genügend (*αὐτάρκης*), als Vater seiner selbst (*αὐτοπάτωρ*). Denn der Anfang ist dieser und Gott der Götter, und die aus dem Einen hervorgehende Monas und die vorsubstanzlich-anfängliche Ursache alles Seins. Von ihm geht nämlich wie die Wesenheit so das Sein aus, weshalb er auch des Seins Vater genannt wird; denn er selbst ist das Sein vor allem Sein, der intellectuellen Dinge Anfang, und wird aus diesem Grunde ihm auch der Name »Beginner des Intellectuellen« beigelegt. Dies nun sind die urältesten Anfänge aller Dinge, welche H e r m e s an erster Stelle vor den ätherischen und empyreischen Göttern aufzählt und vor den uranischen; hundert Schriften über die Geschichte der empyrischen und ebenso viele über die der ätherischen herausgebend, über jene der uranischen aber tausend [1]).«

1) De mysteriis 8, 1. 2.

Nun könnte man zwar leicht versucht werden, zu zweifeln, ob denn wirklich diese von Jamblichus den ägyptischen Priestern zugeschriebene Gotteslehre auch von letzteren in dieser entschieden monotheistischen Gestalt vertreten wurde oder ob nicht vielleicht der Neuplatoniker seine eigene Doktrin jenen in den Mund gelegt, während er selbst Elemente aus dem Christenthum in sein System aufgenommen habe. Doch dieser Zweifel schwindet angesichts der neueren ägyptologischen Forschung der alten Papyrus, welche dessen Bericht, wie wir aus dem Leydener Schriftdenkmal ersehen haben, im Wesentlichen bestätigen. Ueberdies steht Jamblichus mit seinem Bericht nicht allein: auch Damascius referirt, dass fast sämmtliche dem Zeitalter des Jamblichus vorangehenden Philosophen der Aegypter die Ueberzeugung von nur Einem übersubstanzialen Gott hatten, wie der Aegyptologe Wilkinson bemerkt, »that there was one superessential God, but that the other Deities had an essential subsistence, and were by illumination from the one«[1]). Die meisten neueren Aegyptologen, wie beispielsweise Seyffarth[2]), Uhlemann[3]), v. Thimus[4]) erkennen denn auch auf Grund des Zeugnisses der Denkmäler an, dass ursprünglich in Aegypten der Monotheismus bestanden habe, der sich in der Geheimlehre der Priester bis auf die spätere Zeit vererbt hat.

§. 4.

Neben dem primitiven Monotheismus finden sich merkwürdigerweise zugleich starke Ahnungen von einer

1) Wilkinson, Sec. Series of the manners and customs of ancient Egyptians, p. 179. — 2) Theolog. Schrift. d. a. Aeg. S. 17. — 3) Thoth, S. 18—20; Aeg. Alterth. II, 155. — 4) Harmonikale Symbolik des Alterthums II, 316 ff.

göttlichen Trias. Dieselben alten Papyrusurkunden, in denen der Eine absolute Gott so entschieden betont wird, lassen ihn zugleich in einer dreifachen persönlichen Gestalt erscheinen. Diese Anschauung verräth schon das I. Buch der ägyptischen heiligen Schriften nach dem Turiner Papyrus. Da spricht der Absolute: »Mein ist das Regiment, mein, dem Fürsten, dem Gebieter der Festversammlungen des Hochheiligen, des guten Geistes, des Richters« (Nr. 8). Es ist also hier der Eine Gott nach einem dreifachen Gesichtspunkt speciell charakterisirt.

Dass aber diese Dreitheilung in der Einheit nicht zufällig war, beweist eine andere Stelle desselben Buches, wo sie noch deutlicher wiederkehrt: »Ich jauchze dem Vater, dem guten Geiste, dem Heiligen; ich diene dem Herrn, den alle Lande fürchten, dem Hochheiligen im Lande des Lichtes« — (Nr. 19). Seyffarth bemerkt dazu: »der Glaube an eine Trias, so unvollkommen man denselben nennen mag, und so sehr er auch durch die Nacht des Götzendienstes verdunkelt wurde, findet sich bei fast allen Völkern wieder. Wiederholt wird hier der Hochheilige in dreifacher Beziehung genannt; namentlich heisst es Z. 22: »Ich jauchze dem Vater, dem guten Geist (Agathodaemon), dem Gerechten.

Dieselben drei Personen werden Z. 8 unterschieden. Aehnliches findet sich aber auch bei den Indern, den Persern [1]), den nordischen Völkern, den Griechen, den Römern und anderen Völkern. Man darf also nicht sagen, Moses habe sein: Heilig, Heilig, Heilig dergl. den Aegyptern entnommen. Es gab eine Uroffenbarung, die mit der Gerechtigkeit Noah's nicht untergegangen sein wird [2]).«

1) Vergl. unsern Abschnitt II, Kap. III, §. 5.

2) Theolog. Schr. S. 17.

Auch der Leydener Papyrus, von dem schon oben Auszüge gegeben wurden, vertritt die trinitarische Gottesidee. In Nr. 300 heisst es: »Drei waren der Anfang der Götter all · A m o n, R a und P t a h, ihr Werkzeug (Diener) · verborgen war sein Name als Amon · er ist die Ewigkeit und die Unendlichkeit ist Ptah, ihre Städte errichtete Ra · Theben und Anu sind (noch) auf ihren Urplätzen · das Uzatauge am Himmel ist das Uzat (Schutz) von Anu · sein Kamerad ist Ptah der Maurer, die göttliche Person des Schöngesichtigen · was sich befindet geschrieben auf Rollen · so ist die Stadt des Amon enthaltend dessen Inhalt [1]).«

Der ganze Hymnus ist, wie wir gehört haben, an Amon gerichtet, dessen Absolutheit, Einzigkeit und Erhabenheit gegenüber den andern sogenannten Göttern darin zur Darstellung kommt. Er ist der an sich »verborgene, geheimnissvolle,« ewige Gott und heisst als solcher Amon. Am Anfang der Zeit trat er jedoch aus dieser seiner Verborgenheit heraus und offenbarte sich in der Natur, besonders in der Sonne, und nach dieser Seite hin ist er Ra. Insofern er aber durch seinen Verstand und seine Allmacht die Welt erschuf und deren Formen bildete, wird er Ptah genannt. In Amon ist also das innere, unenthüllte Wesen oder der Urgrund der Gottheit, in Ra seine Offenbarung nach aussen und in Ptah seine schöpferische, weltbildende Wirksamkeit, durch welche diese Offenbarung sich vollzog, personificirt. In Ptah verehrten demnach die Aegypter den Demiurgen. Deshalb stellten sie ihn dar an einer Töpferscheibe sitzend und ein Ei bildend [2]) mit der Inschrift:

»Vater der Anfänge, bewegend das Ei der Sonne und des Mondes . . . der Gott der Oberwelt.«

1) L a u t h, Moses der Ebräer. S. 103.

2) R o s e l l i n i, Monumenti del culto.

Zu Ptah steht in innigster Beziehung Kneph, auch Nun genannt. Beide erscheinen daher auf den Denkmälern zusammengestellt. Was den Namen betrifft, so wurde er schon im Alterthum nach Plutarh[1]) und Diodor[2]) als »Geist« πνεῦμα aufgefasst. Auch die neueren Aegyptologen bestätigen dies. Champollion leitet ihn von der aegyptischen Wurzel nf, kopt. nef, nibe = wehen, hauchen ab[3]). Birch's Ableitung ist zwar eine andere, läuft aber im Ergebniss auf dasselbe hinaus, indem er ebenfalls Kneph mit »Seele«, »Geist« wiedergibt[4]).

Wilkinson überträgt das Wort mit »Odem«[5]). Nach letzterem erscheint Kneph als Schöpfer unter dem Bilde eines Töpfers mit der Scheibe, also ganz dem Ptah entsprechend. Auf dem Denkmal in Philae wird er mit der Inschrift dargestellt: »Num, der auf seiner Scheibe die göttlichen Glieder des Osiris formt, welcher in der grossen Halle des Lebens thront.« Auch heisst er dort: »Numra, welcher die Mütter bildet, die Erzeugerinnen der Götter[6]).« Auf der Inschrift zu Edfu wird er »der Bildner der Urmenschen, der Former der Erleuchteten, der Baumeister der Menschen« genannt[7]). Nach all dem entspricht Kneph dem biblischen Ruach Elohim. Sein Verhältniss zu Amon und Ptah dürfte sonach folgendes sein: Amon ist der verborgene göttliche Urgrund, analog dem »Gott Vater« der Offenbarung, Ptah ist der eigentliche Schöpfer, entsprechend dem biblischen »Logos« und Kneph repräsentirt den »göttlichen Geist«.

1) De Isid. et Os. c. 26. — 2) I, 12. — 3) Vgl. das arabische nef = Athem und das hebräische nuf fliessen, griechisch νέω, πνέω. — 4) Gallery of Antiquities, selected from the British Museum I, 9 ff. — 5) Manners and Customs I, 236. — 6) Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte I, 444. — 7) Thimus, Harmonik. Symb. II, 336.

Die trinitarische Gottesidee erhielt sich wenigstens in der Geheimlehre der ägyptischen Priester bis in die spätere Zeit; denn Jamblichus sich auf dieselbe berufend sagt, dass »der weltbildende Gedanke (ὁ δημιουργικὸς νοῦς), der Vorsteher der Wahrheit und Weisheit, wo er zur Erschaffung der Dinge geschritten ist und die unsichtbare Kraft der verborgenen begrifflichen Maase an's Licht geführt hat, nach ägyptischer Ausdrucksweise mit dem Namen Amon bezeichnet — als kunstgerecht und in Wahrheit jegliches Ding vollbringend Phtha — indem er das Gute thut endlich aber Osiris genannt worden sei, auch um anderer Kräfte und Wirkungen willen noch andere Namen erhalten habe«[1]). Das stimmt offenbar zu dem oben citirten alten Leydener Papyrus, nur dass später an die Stelle des Ra Osiris getreten ist. v. Thimus bemerkt dazu: »Die drei allegorischen Göttergestalten Osiris, Amon und Phtha bedeuten, wie man sieht, in der Symbolik der — zwar bereits in ein mythologisches Gewand gehüllten — vergleichsweise aber noch reineren, in ihren Grundzügen dem uralt überlieferten Glaubensschatze näher stehenden, älteren Priesterlehre Aegyptens nur drei verschiedene Prosopen eines und desselben ewigen und unvergänglichen, die Welt durchdringenden schöpferischen und belebenden Gottesgedankens[2]).«

1) De myster. 8, 3. — 2) Harm. Symb. II, 316.

Viertes Kapitel.

Die Heroenperiode. — Der ägyptische Noah, Cham, Sem und Nimrod. — Die astronomische Periode. — Die physicalische Periode und der Thierdienst.

§. 1.

Wir haben bisher nachzuweisen versucht, dass die Religion in Aegypten ursprünglich monotheistischen Charakter besass. Derselbe wurde aber nicht auf die Dauer bewahrt. In späterer Zeit trübte sich das reine Glaubensbewusstsein allmählig, sank von seiner ethischen Höhe und durchlief verschiedene Wandlungen. Wie die Inder, vielleicht auch die Perser, sicher die Babylonier und Assyrer ihre grossen Männer und Helden der Vorzeit später apotheosirten, so verrathen die erhaltenen Schriftdenkmäler ein Gleiches von den Aegyptern. Wir sprechen deshalb auch bei ihnen von einem Heroencult. Ob derselbe unmittelbar der monotheistischen Periode folgte oder zugleich neben dem Sterncult bestand, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Da aber die meisten Namen der Götterkönige sich auch unter den später als göttlich verehrten Gestirnen finden, und da die Aegypter doch wohl nicht dieselben mythischen Gestalten zu gleicher Zeit sowohl als göttliche Herrscher der Urzeit als auch als Gestirne betrachtet haben werden, so lässt sich annehmen, dass beide Culte nicht mit und neben einander aufgekommen und bestanden haben, sondern erst auf einander gefolgt sind.

Besonders sind es zwei Schriftquellen, welche einen ägyptischen Heroencult bekunden: 1. der Bericht Manetho's über die Königsdynastien der Vorzeit, soweit er uns durch

den armenischen Eusebius erhalten ist, und 2. der Turiner Königs-Papyrus aus der Ramesidenzeit.

Die Turiner Urkunde zählt folgende Götter als Herrscher der Urzeit auf: Seb, Osiris, Set, Horus, Thoth, Ma, Horus. Nach Manetho gingen diesen 7 Götterkönigen noch folgende voran: Ptah, Ra, Num [1]). Ergänzt man also beide Berichte, so ergeben sich 10 göttliche Herrscher. Der schon früher öfter erwähnte berühmte Assyriologe George Smith hat bereits auf den etwaigen Zusammenhang hingewiesen, den diese 10 ägyptischen Götterregenten mit den 10 Patriarchen der Bibel und den 10 chaldäischen Urkönigen haben mögen und sie folgendermassen zusammengestellt [2]):

Patriarchen.	Könige.	Götter.
Adam	Aloros	Ptah.
Seth	Alaparos	Ra.
Enos	Amelon	Su.
Kenan	Ammenon	Seb.
Mahalalel	Megalaros	Hosiri.
Jared	Daonos	Set.
Henoch	Euedorachos	Hor
Methusalah	Amempsinos	Tut.
Lamech	Otiartes	Ma.
Noah	Xisuthros	Hor.

Zwar haben die Namen dieser drei Listen nichts mit einander gemein, aber sachlich dürften sie doch zu einander in Beziehung stehen. Denn vor allem ist 1. zu beachten, dass hier sowohl von Seite der Israeliten als der Chaldäer sowie der Aegypter Herrscher der Vorzeit angeführt werden, wobei es auffallend ist, dass jedes der drei Völker gleichmässig gerade zehn solcher Urkönige

1) Bunsen, a. a. O. I, 102. 428. — 2) Chaldäische Genesis p. 238.

annimmt. — 2. In einem Namen wenigstens stimmt die Patriarchenliste mit dem Verzeichniss der ägyptischen Götterkönige überein; denn der biblische Seth und der ägyptische Set decken sich. — 3. Auch ist zu berücksichtigen, dass dem 7. Herrscher Horus eine Regierungszeit von 300 Jahren gegeben wird, was genau mit den 300 Lebensjahren des ihm entsprechenden 7. Patriarchen Henoch, welche dieser nach der Geburt seines Erstgeborenen verlebte, zusammentrifft. — 4. Bemerkenswerther aber noch ist, dass die drei Listen in dem 10. Herrscher, wenn auch nicht dem Namen doch der Person nach, mit einander übereinstimmen; denn wie Noah der Sündfluthpatriarch der Bibel, so ist es Xisuthros nach dem chaldäischen Bericht und auch in Horus erkannten die Aegypter den berühmten »Schiffer« [1]. Also beziehen sich diese drei Namen auf eine und dieselbe Person. — 5. Dass auch Thoth in früherer Zeit den Aegyptern als eine historische Person galt, beweist nicht blos der Umstand, dass sie ihn als den Erfinder der Hieroglyphenschrift betrachteten, sondern er wird auch im Turiner Todtenpapyrus bei der Darstellung des Todtengerichts der »erlauchte Sohn Assur's«, des Urkönigs von Assyrien genannt [2].

1) Uhlemann, Thoth, S. 24, wo Horus ebenfalls mit Noah in Verbindung gebracht wird. Auf den Denkmälern wird Horus dieser seiner urgeschichtlichen Bedeutung zufolge auch mit dem Dreizack abgebildet. — Horus bietet einen sprechenden Beweis von der allmähligen Umwandlung des ägyptischen Glaubensbewusstseins. Ursprünglich knüpfte sich an ihn die Erinnerung an den berühmten Schiffer der Vorzeit (Noah). Später in der astronomischen Periode werden wir ihn als die Personification der Frühlingssonne wieder finden, während er in der noch jüngeren physicalischen Periode in dem im Frühjahr überschwemmenden Nilstrom verehrt wurde, aus dem der hellenische Poseidon entstand. Das Element des Wassers hat sich also in den verschiedenen Wandlungen des Horusmythus erhalten.

2) Lepsius, Todtenbuch Taf. L. Seyffarth, Theol. Schr. S. 28.

Das dürften hinreichende Anhaltspunkte für die Hypothese sein, dass die 10 Götter, welche die Aegypter als die ersten Herrscher der Vorzeit betrachteten, nichts als die apotheosirten 10 Patriarchen der Bibel oder die Urkönige der Chaldäer repräsentiren.

§. 2.

Noch zwei andere ägyptische Gottheiten glaube ich in die Heroenzeit rechnen zu müssen: Chem und Zom.

Chem wird auf den Denkmälern als Kind dargestellt, dessen eine Hand das Zeugungsglied hält, während die andere erhoben ist und die Geissel schwingt und die Inschriften bezeichnen ihn als: Ka-mut . ef, »Gemahl seiner Mutter«[1]). Betrachten wir den Namen sowie die eben hervorgehobenen Attribute, so glauben wir in ihm mit Recht den biblischen Cham erblicken zu dürfen. Denn

1. stimmen die Namen mit einander überein. Auch musste Cham den Aegyptern eine heilige, ehrwürdige Persönlichkeit sein, da er ja sowohl nach der Bibel als nach ihren eigenen Denkmälern ihr Stammvater war. Denn sie selbst nannten, wie wir schon früher bemerkten, ihr Land nicht Aegypten, sondern Chami oder Chemi.

Dazu kommt 2. die eigenthümliche Darstellung des Chem als »Kind«, das »Zeugungsglied haltend«. Dürfte hierin nicht eine Erinnerung an den jugendlichen Cham und sein wollüstiges Verhalten gegenüber seinem Vater Noah, wie es die Bibel berichtet, zu sehen sein?

Dies scheint noch 3. bekräftigt zu werden durch den Beinamen »Gemahl seiner Mutter«, den die Aegypter ihm geben. Das deutet doch wohl auf ein unsittliches Verhalten des Chem zu seinen Eltern hin. Zwar lässt die Bibel den

1) Bunsen, a. a. O. I, 441.

Cham sich gegen seinen Vater unkindlich und schamlos benehmen, während die Aegypter ihn mit seiner Mutter in ein unmoralisches Verhältniss stellen. Allein hier wird wohl eine spätere Verdunkelung der alten Ueberlieferung vorliegen, während der Kern der Sage sich erhalten hat. — 4. Dass Chem im ägyptischen Bewusstsein einen früheren Herrscher darstellte, beweist die Geissel in seiner Hand, die bei ihnen durchgängig als Symbol der Herrschaft galt. Das Alles zusammengenommen, berechtigt unseres Erachtens zu der Annahme, dass der Gott Chem der Aegypter nichts als eine mythische Gestalt ihres Stammvaters Cham bildete.

Aehnlich mag es sich mit Zom verhalten. Sein Name bedeutet der Gewaltige, weshalb er von den Griechen mit ihrem Herakles zusammengestellt wurde. Den Aegyptern galt Zom als Sohn des höchsten Gottes Amon, der sich ihrer Sage gemäss auf wiederholtes Bitten ihm mit dem Widderfell umhangen gezeigt habe. Er wurde ebenfalls wie Chem in jugendlicher Gestalt mit einer Geissel dargestellt.

Was nun zunächst den Namen Zom betrifft, so enthält er schon eine Hindeutung auf Sem und das um so mehr, als im Koptischen statt Zom wirklich Sem gelesen wurde, wie der Name der nach ihm benannten Stadt »Araklasmo« beweist, worin Herakles und Sem vereinigt sind: Araklasmo = Herakles-Sem-Stadt, worauf bereits Uhlemann hingewiesen hat [1]).

Aber auch jener andere Zug, den die Aegypter an Zom hervorheben, dass sich nämlich auf dessen Bitten sein Vater mit einem Widderfell umhangen habe, spricht nach meiner Ansicht für die Identität des Zom mit dem biblischen Sem.

1) Thoth, S. 35.

Denn dürfte in dieser Sage nicht eine dunkle, verunstaltete Erinnerung an jenen Vorfall liegen, der schon oben bei Cham berührt wurde? Der mosaische Bericht erzählt nämlich wie bekannt, dass Noah trunken und entblösst in seiner Hütte gelegen sei. »Als Cham seines Vaters Scham entblösst sah, sagte er es draussen seinen beiden Brüdern. Aber Sem und Japhet legten einen Mantel auf ihre Schultern und gingen rücklings hin, die Scham ihres Vaters zu bedecken und wandten ihr Angesicht weg, dass sie ihres Vaters Scham nicht sahen [1].« Hier also nach der Bibel wie dort nach der ägyptischen Sage ist von einer Umhüllung des Vaters die Rede. Nur darin gehen beide Erzählungen auseinander, dass nach der Bibel Sem (und Japhet) selbst den entblössten Vater bedecken, während nach der ägyptischen Legende Zom seinen Vater bittet, sich zu umkleiden. Wenn demnach auch die alte Sage bei den Aegyptern eine Umgestaltung erlitt, so ist doch ihr wesenhafter Kern geblieben. Name und Sache sprechen daher dafür, dass der ägyptische Gott Zom dem biblischen Altvater Sem entspricht, wie Chem dem Cham.

Noch eine andere biblische Gestalt aus der Vorzeit war den Altägyptern bekannt: der wilde Jäger Nimrod. Im Papyrus Anastasi I, 23 (aus dem 14. Jahrh. v. Chr.) heisst es von dem in Kanaan sich auszeichnenden Mohar (den wir bereits nach Lauth als den israelitischen Moses kennen gelernt haben): »Dein Name wird wie der des Katarti, des Herrn von Assyrien, nach seinem Kampf mit den Hyänen etc. [2].« Hier ist also von einem Manne die Rede,

1) Genes. 9, 22, 23. — 2) Ebers, Aegypt. u. d. Büch. Mose's I, 85. Chabas, Voyage d'un Égyptien p. 223 ff.: Tu te fais un nom de Mohar, maître des capitaines de l'Égypte. Ton nom devient comme celui de Katjarti, le chef d'Assur, après sa rencontre avec les hyènes dans le bois, sur le défilé qu'infestèrent les Shasons cachés sous les arbres.

der sich durch kühne Heldenthaten auf der Jagd gegen wilde Thiere einen weiten Namen gemacht hatte, wozu noch beachtenswertherweise kommt, dass derselbe als »Herr von Assyrien« bezeichnet wird. Diese beiden Momente weisen augenscheinlich auf Nimrod hin, der sowohl nach der Bibel als nach den assyrischen Keilinschriften, wie wir früher gesehen haben, »Herr von Erech« war, welches im Süden von Babylonien und Assyrien lag und dessen Gebiet er immer weiter bis nach Assyrien ausbreitete.

§. 3.

Ausser der Heroenperiode bestand unzweifelhaft in Aegypten eine Zeit, wo der Sternencult in grossem Schwunge war und die wir deshalb die astronomische Periode nennen. War ja Aegypten wie auch Chaldäa schon im hohen Alterthum als die Heimath der Astronomie und Astrologie zur grossen Berühmtheit gelangt. Infolge der schon frühzeitig betriebenen astronomischen Beobachtungen erkannten die Aegypter bald den mächtigen, wohlthätigen Einfluss, den vor allem die Sonne und in zweiter Linie der Mond auf die Entwickelung und das Gedeihen der Erde und ihrer Bewohner ausüben und so lag es nahe, in ihnen die Hauptwirksamkeit des schöpferischen Princips oder der Gottheit zu erblicken. Anfangs identificirten sie noch nicht die Sonne und den Mond mit dem göttlichen Wesen selbst, sondern betrachteten sie nur als dessen vorzüglichsten Geschöpfe und als die Hauptvermittler seiner Thätigkeit. Eine Hinneigung hiezu zeigt sich bereits in dem ersten Kapitel oder Buche des Turiner Todtenpapyrus. So klar auch dort der »Hochheilige« als geistiges Urwesen noch von der Sonne und den übrigen Gestirnen als seinen Geschöpfen unterschieden ist, so wird er doch mit dem Lichte bereits in

Beziehung gebracht, indem es Nr. 3 heisst: »Ich bin das Licht, der Sohn des Urlichtes, wohne im erhabenen Lande des Lichtes.« Dasselbe ist der Fall in dem Leydener Papyrus Anastasy I. 350, wo zwar auch noch eine stark monotheistische und geistige Auffassung der Gottheit sich kund gibt, wo aber trotzdem der »verborgene Gott«, Amon mit der Sonne in innigstem Zusammenhang erscheint: »Tage und Nächte sind gelegt in seine Hände · erneuernd Dich am Tage durch Wiedergeburt · bist du beim Wachen der Nacht in deinem Tage · es blicken empor zu seinem Auge die Sehenden · alle Gesichter erheben den Blick · sie wetteifern im Betrachten seiner Herrlichkeit · kein Weg ist leer von ihm bis zu den Schranken der Welt · es eilen die Gestirne. — II. 19. Seit er geschaffen die Gestirne · sein Auge thut die Erde in's Licht · sein Nichtleuchten in Abend [1].« Dass in diesem Papyrus Amon noch nicht mit der Sonne eins geworden ist, ist nach den früheren Auszügen, sowie aus der obigen Stelle klar. Er ist noch immer der Schöpfer der Gestirne, denen er ihre Bahnen vorgeschrieben, aber nicht minder ist die Neigung sichtlich, ihn mit der Sonne zu verbinden, indem sie »sein Auge und seine Herrlichkeit« genannt wird, ganz wie wir es bei den Indern gesehen haben, wo gleichfalls die Sonne als das »Auge und die Herrlichkeit Varuna's und Mithra's« bezeichnet ward.

Aehnlich verhielt es sich anfangs mit den übrigen Planeten. Nachdem man auch ihren Einfluss auf die Entwickelung der Natur erkannt und sie als bedeutungsvoll für die Menschen zu betrachten gelernt hatte, zollte man ihnen gleichfalls Hochachtung und Verehrung. Aber man betrachtete sie im ersten Stadium noch nicht geradezu für

1) Lauth, Moses der Ebräer S. 98.

Götter, sondern für Wohnungen der himmlischen Heerschaaren. Dafür zeugt wieder das I. Buch des Turiner Todtenpapyrus, wo es heisst Nr. 14: »Preiset mich den Allmächtigen; suchet den, der die Fülle der Erde hält; mehret die Sorge um den Schöpfer alles Lebens, das der Sonne Licht schaut; die Sorge um das Heil der Mächte, die Bewohner der himmlischen Feste, die eine Wohnung gleich eueren Wohnungen haben und über dem Haupte der irdischen Heerschaaren wandeln.« Nr. 15: »Also schaut ihr auf mich, alle Menschen im Hause des Preisens, aber auch auf das Heer der Gewalten, auf das glänzende Gewebe des Himmels, auf den Teppich der Ehre, die Wohnungen des Heeres der Gewalten, welche für ihren Gebieter zu meiner Ehre arbeiten; auf mich, der ich mein Reich über dem Himmel befestigt[1].«

§. 4.

Nachdem man den ersten Schritt aus dem ursprünglichen Monotheismus in den Sternenhimmel gethan, sank der mehr und mehr der Sinnlichkeit zugekehrte Sinn der Aegypter und man personificirte dann die Gestirne selbst, womit ihre Vergöttlichung Hand in Hand ging. Als erste Götterklasse wurden die sieben Planeten verehrt, wozu dann noch die Erde als achte Gottheit kam. Deshalb berichtet Herodot, dass die ersten Götter acht gewesen seien[2]. Dafür sprechen aber auch die auf uns gekommenen ägyptischen Denkmäler selbst. So finden sich die sieben Planetengötter im 42. Kap. (welches erst aus späterer Zeit stammt) vom Turiner Todtenpapyrus, desgleichen auf den Darstellungen von Constellationen, besonders auf dem Thierkreis

1) Seyffarth, Theologische Schriften S. 12, 13.
2) Herodot, II, 145.

von Dendera, wo ausser vielen Sternbildern die zwölf Zeichen des Thierkreises und zwischen denselben die sieben Planetengötter mit Sceptern und beigeschriebenen Namen dargestellt sind. Auch auf den heiligen, 28 Zoll enthaltenden altägyptischen Ellen, deren bekannteste im Turiner Museum sich jetzt befindet, sind die sieben Planetengötter verzeichnet. Da es aber nicht in unserer Aufgabe liegt, das ägyptische Pantheon erschöpfend zu behandeln, so beschränken wir uns darauf, in Kürze dieselben anzuführen:

1. Die Sonne, Ra (Griechisch Helios) wird auf den astronomischen Monumenten als Gott mit zwei Gesichtern und einer Krone oder mit einer Sonnenscheibe auf dem Haupte dargestellt. Die Trias-Idee, die wir in reiner Weise bereits früher im I. Buche des Todtenpapyrus, sowie im Leydener Papyrus Anastasy I. 350 vertreten fanden, hat sich auch in dieser Periode, freilich astronomisch umgestaltet, erhalten, indem Ra je nach seinen verschiedenen Wirkungen als Drei-Gottheit: Amon Ra (Schöpfer), Osiris Ra (Befruchter) und Horus Ra (Lichtspender) verehrt wurde. In Bezug auf den periodischen Sonnenlauf ist Amon Ra die Sonne in der Sommersonnenwende, wo dieselbe im Widder (deshalb Amon widderköpfig) steht; Osiris Ra hingegen die Sonne des Herbstes, welche Früchte spendet zur Wintersonnenwende; daher entspricht dem Osiris nach dieser Auffassung der griechische Dionysos (Bacchus), das Symbol der Fruchtbarkeit, wie bereits Herodot (II, 144) bemerkt hat. In der schlimmen Winterzeit herrscht dann der böse Typhon, von dem wir noch unten sprechen werden, bis der junge Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, seinen Vater rächt und den Typhon besiegt. Horus repräsentirt sonach die Frühlingssonne und wird deshalb stets als Knabe dargestellt.

2. Der Mond, Isis, dargestellt als löwenköpfige Gottheit mit dem Scepter oder mit der Mondscheibe auf dem Haupte; Schwester und Gemahlin des Osiris. Nebst diesem wurde sie in ganz Aegypten verehrt. Doch tritt ihre astronomische Bedeutung hinter die naturhistorische, die man ihr später beilegte, zurück, wie wir bald sehen werden.

3. Dem Mercur entspricht der ägyptische Thoth mit dem Ibiskopfe. Wie die Hellenen ihrem Hermes (Mercur) schrieben die Aegypter dem Thoth die Erfindung aller Künste und Wissenschaften zu. Doch hat das mit seiner astronomischen Bedeutung nichts zu schaffen, sondern ist wohl noch ein Rest aus der Heroenperiode, wo wir ihm ebenfalls unter den zehn Urkönigen begegneten.

4. Mars, dargestellt mit birnförmigem Helme und der Geissel, mit der Inschrift MLK, d. h. der Kämpfer. Diesem Namen entspricht der Molech der Ammoniter.

5. Saturn = Set, Typhon, welcher als das den wohlthätigen Wirkungen der Sonne und des Mondes feindselige Princip betrachtet wurde. Sein Name ist wohl aus Ti-ube = Widersacher entstanden [1]).

6. Dem Jupiter entspricht der ägyptische Amon, mit Stierkopf dargestellt. Auch in der astronomischen Periode gilt er noch als Weltschöpfer, — wieder ein Rest aus der früheren monotheistischen Zeit.

7. Der Venus correspondirt die ägyptische Nephthys [2]).

Ausser den sieben Planetengottheiten wurden als zweite Götterclasse noch die 12 grossen Zodiacalgötter verehrt. Das bezeugt der ägyptische Priester Chäremon, indem er sagt, die ägyptischen Götter seien nichts Anderes, als die 7 Planeten und die 12 Zeichen des Thierkreises gewesen [3]). Ebenso berichtet darüber Georg. Syncellus [4])

1) Uhlemann, Thot S. 35. — 2) Plutarch, Is. et Os. c. 12. — 3) Vgl. Porphyrius Epist. ad Anebonem Aegyt. — 4) I, 33.

und das Vetus Chronicum (p. 95). Es ist aber nicht so leicht, für die 12 Thierkreiszeichen die entsprechenden Götter nachzuweisen, da manche von den Planetengottheiten auch hierher gerechnet wurden. Doch hat Uhlemann auf Grund des Manilius' Poeticon astronomicum (p. 170) in seinem Thoth (p. 47 ff.) es versucht, auf den wir der Kürze halber verweisen möchten.

§. 5.

Der astronomischen folgte allmählig die physicalische und naturhistorische Periode. Immer tiefer sank das religiöse Bewusstsein in Aegypten, gleichsam vom Himmel herab zur Erde, bis es schliesslich im Thierdienst auf- und unterging. In der physikalisch-naturhistorischen Epoche bildet der bekannte Osirismythus den Mittelpunkt. Osiris, ursprünglich der »hochheilige«, geistige, absolute Gott, der über den Sternen thront, dann einer der göttlichen Urkönige, noch später die befruchtende Sonne, ward jetzt in dem für die Aegypter so bedeutsamen Nil verehrt, während seine Gemahlin Isis nun als die gütige Mutter-Erde oder Demeter betrachtet wurde[1]). So ward also der Nil ihnen heilig und Herodot erzählt, wenn Jemand in demselben ertrank und in die Nähe einer Stadt getrieben wurde, hätten die Priester des Nil denselben einbalsamiren und auf's feierlichste beisetzen müssen[2]). Eine ähnliche Umwandlung wie mit Osiris ist mit der Göttin Isis vor sich gegangen. Früher verehrten sie in ihr gleichsam die Urahnin Aegyptens, die Lehrerin der weiblichen Künste[3]). Dann ist sie zur Mondgöttin geworden. End-

1) Herod. II, 59. — 2) II, 90. — 3) Die Neith, welche der griechischen Athene entspricht, ist eine specielle Gestalt der Isis. Sie wurde hauptsächlich in Sais verehrt, wo sich in ihrem Tempel die bekannte Inschrift befand: »Ich bin Alles, was gewesen ist, was

lich in der physikalischen Periode galt sie als Symbol der Fruchtbarkeit, als die Personification der erzeugenden Erde mit dem Beinamen Maut oder Mutter. Die Ehe zwischen Osiris und Isis stellt in mythischem Gewande das Verhältniss der befruchtenden und gebärenden Natur, zwischen dem Nil, der Hauptbedingung der ägyptischen Fruchtbarkeit und der Erde dar. Nach dem Mythus wurde Osiris von Typhon getödtet, zerstückelt und sein Zeugungsglied in's Meer geworfen, während Isis über ihn trauert. Seiner poetischen Form entkleidet, soll das nichts anderes heissen, als durch den heissen, glühenden Südwind (d. i. Typhon in dieser Periode) nimmt der Nil bedeutend ab und verliert seine befruchtende Wirksamkeit (dargestellt im weggeworfenen Zeugungsglied), infolge dessen schwindet die Vegetation der Erde und sieht traurig aus (daher die trauernde Isis). Osiris aber bleibt nicht immer im Tode. Sein Sohn Horus (d. i. der Frühling) rächt seinen Vater, überwältigt den Typhon, und Osiris steht glorreich vom Grabe auf. Hiemit ist das Wiedererscheinen des befruchtenden Nil und das Neuerwachen der Vegetation in sinniger Weise zur Darstellung gebracht. Zur Auferstehungsfeier des Osiris vom Tode wurde in Aegypten das grosse Lampenfest begangen, indem in festgesetzter Nacht im ganzen Lande vor allen Häusern und Tempeln Lampen brannten.

§. 6.

Die letzte und unterste Stufe der Religionsgestaltung Aegyptens bildete der Thierdienst. Derselbe wird sowohl durch die Schriftsteller des Alterthums wie durch

ist und was sein wird und kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet.« Plutarch, de Is. et Osir.

Herodot und Diodor als auch durch die ägyptischen Denkmäler und Mumien bezeugt. Herodot sagt, Aegypten sei nicht besonders reich an Thieren, soviel es aber besässe, seien sie heilig[1]; während Diodor bemerkt, dass die Thiere nicht nur lebend, sondern auch nach ihrem Tode verehrt worden seien[2]. Nach diesen Autoren war einer jeden Art von heiligen Thieren ein bestimmter Strich Landes zuertheilt, aus dessen Ertrag ihre Pflege bestritten wurde. In besonderen Gebäuden untergebracht, seien sie von einem Priester unterhalten, mit kostbaren Speisen genährt, gebadet, gesalbt und des Nachts auf Kissen gebettet worden. Mit noch grösserer Ehrfurcht wurden sie nach dem Tode behandelt. Das verstorbene heilige Thier wurde betrauert, einbalsamirt und in werthvollen Sarkophagen beigesetzt. Mumien von Krokodilen, Katzen, Schlangen, Ibis u. dgl. haben sich in grosser Zahl bis auf uns erhalten, wovon unsere Museen Zeugniss ablegen.

Dieser Thierdienst ragt aber sicher nicht in's hohe ägyptische Alterthum hinauf. Denn die alten ägyptischen Denkmäler kennen denselben noch nicht. Doch schwache Keime desselben finden sich schon in den eigenthümlichen thierähnlichen Darstellungen ihrer Götter. Den Ursprung und die Bedeutung des Thiercultes nachzuweisen ist nicht so leicht. Schon die Alten haben darüber verschiedene Vermuthungen aufgestellt. So führt bekanntlich Herodot als Grund hiefür die Vortheile an, welche die Thiere den Menschen bieten[3]. Auch Plutarch vertritt diese Ansicht[4]; desgleichen Cicero[5]. Lucian hingegen hat die Thierverehrung astronomisch zu deuten versucht: nach ihm hätten nämlich die Aegypter die Theile der Sonnenbahn

1) Herodot II, 65. — 2) Diodor I, 83. — 3) Herodot II, 75. — 4) Is. et Os. 75. — 5) De natura Deor. I, 36.

durch Bilder verschiedener Thiere ausgedrückt und daher sei der Zodiakos entstanden. Der Stier Apis sei ein Bild des himmlischen Stiers, der Widder in Theben ein Bild des himmlischen Widders u. s. w. Auch die Ansichten der neueren Mythologen sind hierin noch immer getheilt. Creuzer z. B. sagt: »Das im Thier sich kundgebende Leben, verbunden mit etwas Geheimnissvollem seiner Natur, musste dazu veranlassen, es mit einer Art von Ehrfurcht zu betrachten, von wo der Schritt zur wirklichen Verehrung nicht weit war[1]). Dagegen bemerkt Uhlemann: aber dann hätten alle Thiere übereinstimmend in ganz Aegypten verehrt werden müssen, was nicht der Fall war. Er neigt sich daher der Erklärung Lucian's zu, indem er auch hier das astronomische Princip zu Grunde legt[2]).

Doch das astronomische Princip allein reicht unseres Erachtens auch nicht aus; denn den Aegyptern waren auch solche Thiere heilig, die sich nicht in dem Thierkreise finden. Die genannten Lösungsversuche enthalten aber nach unserer Ansicht Wahrheitsmomente, die, in geschichtlicher Aufeinanderfolge richtig combinirt, das in Rede stehende Problem einer genügenden Erklärung entgegenführen. Auch der Thiercult scheint nämlich eine Art Geschichte durchlaufen zu haben. Den ersten Anstoss zu demselben mag die astronomische Bezeichnung der Sternbilder mit Thiergestalten gewesen sein, weshalb auch in der astronomischen Periode die Götter thier-menschlich dargestellt wurden, während im I. Buche des Turiner Todtenpapyrus der »Hochheilige« noch in rein menschlicher Gestalt erscheint. Nachdem man aber die Gestirne und die himm-

1) Symbolik I, 30. — 2) Thoth, S. 66 ff. — Aeg. Alterthumskunde II, 210 ff.

lischen Thierzeichen vergöttlicht hatte, lag es der immermehr der unmittelbaren Sinnlichkeit zugewandten Anschauung der Aegypter nahe, jene himmlischen Thiergestalten in ihrer lebendigen Concretheit auf Erden zu verehren. Allmählig schwand dann der ursprüngliche Zusammenhang des Thierdienstes mit den Sternzeichen des Himmels aus dem Bewusstsein des gewöhnlichen Volkes und an die Stelle des astronomischen mag jetzt der niedrigere Gesichtspunkt des Nutzens und auch des Schadens getreten sein. Denn man findet überhaupt im Heidenthum, dass nicht nur wohlthätige, sondern auch verderbenbringende Naturdinge mit heiliger Scheu betrachtet wurden, da man in ihnen und durch sie die Gottheit wirksam glaubte, sei es segnend oder strafend. Um nun den durch gewisse Thiere vermittelten Zorn Gottes abzuwenden, wurden auch schädliche Thiere verehrt. Auf diesem Standpunkt des Thierdienstes liegt noch nicht eine eigentliche Identificirung der Gottheit mit dem Thiere vor, aber der Schritt hiezu ist nahe und er wurde wirklich in Aegypten gemacht: statt der im Thiere wirksamen, an sich unsichtbaren Gottheit wurde schliesslich jenem selbst göttliche Huldigung dargebracht.

Was aber den Umstand betrifft, dass bei den Aegyptern einzelne Thiere nur in gewissen Bezirken für heilig galten, in anderen aber nicht, so mag das darin seinen Grund gehabt haben, weil eben, wie bereits früher bemerkt, von altersher in der Gottesverehrung Aegyptens ein starker Particularismus herrschte, indem jede grössere Stadt und jeder Nomos ihren besonderen Tempel und ihre besondere Gottheit besassen. Dieser particularistische Zug hat sich wohl auch in der Zeit des Thiercultes erhalten und so kam es, dass in den einzelnen bedeutenderen Städten und Provinzen

neben den alten Gottheiten auch bestimmte Thiere speciell verehrt wurden, indem diese mit jenen in Beziehung gesetzt wurden.

Doch auch hier müssen wir neuerdings den Unterschied zwischen der ägyptischen Priesterschaft und dem Volke betonen. Die priesterliche Religionsanschauung, die sich auf die überlieferten alten heiligen Schriften stützte, sank nie so tief wie die des Volkes. Ja wir haben aus Jamblichus und Damascius bereits vernommen, dass selbst in späteren Zeiten die ägyptischen Priester noch dem Monotheismus huldigten. Um so weniger ist anzunehmen, dass sie dem gemeinen Thierdienst verfallen gewesen seien. Das geht auch aus einer Aeusserung Plutarch's hervor, wo er berichtet, die Priester hätten bei ausgebrochenen Seuchen und sonstigen Landplagen, die sie göttlichem Einfluss zuschrieben, die heiligen Thiere an einen dunklen Ort geführt und ihnen dort Schrecken eingeflösst; habe aber dies nichts genützt, hätten sie dieselben geschlachtet und geopfert, was man jedoch wohlweislich der Menge verheimlicht habe[1]).

Ueberblicken wir im Flug die letzten drei Kapitel, in denen wir den geschichtlichen religiösen Umbildungsprocess in Aegypten in grossen Zügen darzustellen versuchten, so hebt sich aus dem Ganzen als Endergebniss die wichtige Thatsache ab, dass auch in diesem Lande, ähnlich wie wir es bei den Indern, Persern, Babyloniern und Assyrern wahrgenommen haben, das Religionsbewusstsein im Strome der Jahrtausende statt Fortschritte immer weitere Rückschritte gemacht habe, dass der ethische Monotheismus der Vorzeit sich mehr und mehr trübte, bis er in natura-

1) Is. et Osir. 73.

listischen Polytheismus und schliesslich in Thierdienst fast gänzlich auf- und unterging, indem er nur noch in der Geheimlehre des Priesterthums mehr als Theorie denn als Praxis sich forterbte, — ein wissenschaftliches Resultat, das mit der bezüglichen Auffassung der Bibel offenbar zusammenstimmt und dieselbe bestätigt.

Fünftes Kapitel.

Die altägyptische Engellehre. — Die Schlange Apepi als Gottesfeind. — Der Schöpfungsbericht nach dem I. Kapitel des Todtenbuches verglichen mit der mosaischen Genesis. — Der Mensch als Ebenbild Gottes. — Die Weihe des 7. Wochentages. — Die göttliche Einsetzung des Opfers. — Die Messiashoffnung. — Erinnerung an die Sündfluth.

§. 1.

Der altägyptische Glaube an die Existenz himmlischer Genien in Unterordnung unter den hochheiligen Schöpfer ist derart von den Denkmälern beurkundet, dass derselbe wohl nicht in Zweifel gezogen werden kann. Dafür zeugt vor Allem das schon öfter angezogene erste Buch oder wenn man will Kapitel des Turiner Todtenpapyrus, den man die ägyptische Bibel nennen könnte, in den Anfangsworten: »1. Es ist ein Hochheiliger, ein Schöpfer der Fülle des Erdkreises, ein Regierer der Tage. Ich bin die Gottheit der Götter, der erhabene Urheber der Wandelsterne und der Heerschaaren, die über deinem Haupte dich preisen; ich der Schöpfer des erhabenen Geschlechtes der Gewalten, der Fürsten und Führer. — —

»2. Ich bin der Bildner des erhabenen Geschlechtes der Gewalten, der Kinder des Himmels, welcher zur

Enthüllung der Mörder und Verfolger der Frommen wandelt, die Betrüger, die Kinder des Verläumders vor seinem Angesicht zu finden, so lange sie wandeln im Thale deiner Verheissungen; ich der König meiner Heerschaaren über dir, ich der Pflanzer meiner Kräuter unter dir[1]).«

Bei der Betrachtung dieser Stelle müssen wir zunächst der Ansicht entgegentreten, als ob hier unter den genannten himmlischen Heerschaaren, Gewalten, Fürsten nichts anderes als personificirte Gestirne zu verstehen seien. Wir leugnen zwar nicht, dass zur Zeit der Abfassung dieses ersten Theiles unseres Papyrus sich bereits eine Hinneigung zeigt, die himmlischen Genien in Beziehung zu den Sternen zu bringen, mehr aber auch nicht. Denn wir müssen hier nochmals hervorheben, dass in diesem ältesten Stück des Todtenbuches von einer Personification und göttlichen Verehrung der Himmelskörper noch keine Spur sich zeigt. Die Sonne, der Mond und die übrigen Sterne werden hier wiederholt einfach als Naturgebilde Gottes dargestellt. So heisst es in N. 4: »Mein dem Hochheiligen, der die Verbrecher zeiht, der die Pracht der Sonne, der Weltenkönig zusammenfügte« N. 5: »Mein ist das Regiment, mein dem Fürsten der Sonne, die alle Welt, des Menschen Haus, ankleidet, welche das Haus der Anbetung hell macht.« N. 11: »Es ist Jemand, der die Lichter des Himmels angezündet, der den Sternenpfad für die Knechte (die Menschen), der die Bildwerke im Hause des Hochheiligen gewebt; der euch die Leuchten angezündet, der euch den sternenbestreuten Pfad gewebt; das ist der Hochheilige, euer Regent[2]).«

1) Seyffarth, Theol. Schr. d. a. Aeg. S. 2. 3. — 2) Seyffarth, a. a. O. S. 4. 5. 9.

Wenn also, wie diese Stellen sichtlich beweisen, unser Buch noch keine Personification und Vergöttlichung der Gestirne kennt, so können auch jene wiederholt genannten himmlischen Heerschaaren nicht als Gestirne aufgefasst werden. Denn dass diese »Heerschaaren« in unserer Urkunde persönlich gedacht wurden, geht offenbar aus den Titeln hervor, die ihnen daselbst gegeben werden. Diese Titel deuten auf verschiedene Rangstufen unter den Genien. Sie werden unterschieden in Gewalten, Fürsten, Führer und himmlische Mächte (N. 13); auch werden sie die »Kinder des Himmels«, »Bewohner der himmlischen Feste« genannt[1]). Ihre Hauptthätigkeit besteht darin, zu arbeiten für die Ehre Gottes, denn es heisst N. 15: »Also schauet ihr auf mich, alle Menschen im Hause des Preisens, aber auch auf das Heer der Gewalten, auf das Glanzgewebe des Himmels, auf den Teppich der Ehre, die Wohnungen des Heeres der Gewalten, welche für ihren Gebieter zu meiner Ehre arbeiten, auf mich, der ich mein Haus über dem Himmel befestigt[2]).« —

Auch kam ihnen eine gewisse untergeordnete religiöse Verehrung, aber nicht Anbetung zu, wie folgende Stelle bezeugt: »Es wandelt der Hochheilige durch die Fülle des Erdkreises am Abend und findet den Spötter des Gerechtigkeitsuchenden, sowie die Verborgenheit der Frommen, welche Sorge für das Heil Vieler tragen, welche den anderen Knecht in der Furcht des Gesetzes erbauen; er, der findet, wer das Heilige fürchtet, wer sein Haupt

1) Im Leydener Papyrus Anastasy I. 350. wird auch eines »göttlichen Cherub« Erwähnung gethan, »der über das Haupt Gottes seine beiden Flügel ausbreitet«. (H. N. 50), wie wir früher gehört haben. — 2) Seyffarth, a. a. O. S. 13.

demüthigt, wer sich gern um dein Werk, das Heer der himmlischen Mächte kümmert;« (N. 13) und gleich darauf heisst es: »Preiset mich den Allmächtigen, suchet Den, der die Fülle der Erden hält; mehret die Sorge um den Schöpfer alles Lebens, das der Sonne Licht schaut; die Sorge um das Heer der Mächte, der Bewohner der himmlischen Feste« (N. 14)[1]. Hierin liegt, dass es etwas Gott Wohlgefälliges und Verdienstliches ist, sich um die himmlischen Heerschaaren zu kümmern, worunter nichts anderes als eine gewisse Verehrung verstanden werden kann. —

Dass sie als reine Geister betrachtet wurden, ist zwar im Todtenpapyrus nicht ausdrücklich gesagt, dafür zeugt aber ein Hymnus auf der Stele Pakemsi (aus der Zeit der 19. Dynastie), die sich jetzt im Berliner Museum befindet, worauf es nach der Uebertragung von Brugsch heisst:

»Anbetung sei dir, o Ra . . ., Atmu Horus der beiden Zonen, du einzig Lebender in Wahrheit. Du erhältst die Wesen . . . deine Offenbarung ist in deinem Auge Schöpfer deiner selbst . . . Von Anbeginn spendeten Loblieder dir die Götter. Atmu, der du erschaffen hast die reinen Geister, der Herr der Palme an Liebenswürdigkeiten [2].«

Nach all dem ist nicht zu leugnen, dass die altägyptische Engellehre eine grosse Aehnlichkeit mit der Bibel verräth. Aber es wäre verfehlt, daraus den Schluss zu ziehen, Moses habe seine Engellehre aus Aegypten entlehnt. Dagegen hat schon der Aegyptologe Seyffarth sich ausgesprochen: »Es wird dem Herrn die Schöpfung der Gewalten, die ihm dienen und zu seiner Ehre arbeiten, beigelegt. Dieselben Gewalten finden wir aber in den Ministern

1) Ebend. S. 11. — 2) Brugsch, Uebersichtl. Erklärung ägypt. Denkmäler des k. Museums i. Berlin. 1850.

Gottes bei den Parsen, in den Gottheiten der Griechen, Römer und aller alten Völker wieder, so sehr sie auch in das Gewebe der Astrologie und anderer Thorheiten des entarteten Menschengeschlechts verstrickt waren. Moses hat also seine Engellehre sicherlich nicht aus Aegypten geraubt [1]).« Wir bemerken hierzu: nicht blos kannten die alten Perser himmlische, geistige Genien unter dem Namen Amesha-çpentas und Yazatas, wie wir früher gesehen, sondern wir haben sie auch bei den alten Indern in den Adityas und bei den Babyloniern und Assyrern als Engel, sogar als beflügelte Cherubim dargestellt gefunden. Folglich haben die ältesten Völker alle die Engellehre analog der Bibel besessen.

§. 2.

Mit der Engellehre steht der Glaube an böse Dämonen in Beziehung. Auch diesem Glauben begegneten wir bei allen bisher in Betracht gezogenen Völkern, ganz besonders aber ausgebildet bei den Persern und Babyloniern. Es ist nun die Frage, ob derselbe sich gleichfalls bei den alten Aegyptern findet. Auf Grund ihrer hinterlassenen Denkmäler müssen wir bejahend darauf antworten. Wir besitzen hiefür zwei Anhaltspunkte: die Schlange Apepi (Apophis) und den Typhonmythus.

Die Schlange Apepi bildete eine uralte Gestalt im ägyptischen Mythenkreise. Sie hatte eine höhere als blos naturgeschichtliche Bedeutung; denn sie wurde direkt mit dem höchsten Gott in Verbindung gebracht, dessen Feind sie ausdrücklich genannt wird. So heisst es in dem schon oben berührten Hymnus auf Ra-Horus, den »Schöpfer seiner selbst«, den »Herrn, Fürsten und das Oberhaupt der

1) A. a. O. S. 18.

anderen Götter«, der auf der Stele Pakemsi eingegraben ist: »Geschlagen wird vom Glanze deines Auges dein Feind, gewehret ist dem Gange der Schlange Apophis[1]). So kurz diese Stelle ist, so werthvoll ist sie. Denn vor Allem ist hier 1. von dem »Feinde« Gottes die Rede. Als dieser Gottesfeind wird 2. »die Schlange Apophis« bezeichnet. Diese »Schlange« erscheint 3. im Kampf mit der Gottheit; aus dem sie 4. »geschlagen« hervorgeht; — vier Momente, die im Wesentlichen mit der betreffenden Anschauung der Bibel zusammenstimmen. Demnach wussten also auch die Aegypter nicht allein von einem gottfeindlichen Dämon, sondern sie fassten ihn auch unter der Gestalt der »Schlange«. Auch in diesem Punkte stehen folglich die ältesten Völker unter einander und mit der Offenbarung in schönstem Einklang: die Inder erkannten den Gottesfeind in dem »Drachen Vṛitra«, die Perser verabscheuten ihn als die »Schlange Aǧra-mainyus und Dahâka«, die Babylonier und Assyrer fassten ihn bald als »Drachen« Tiamat, der im Himmel eine Revolution hervorrief, bald als »Schlange«, welche die ersten Menschen verführte, und auch die Aegypter wussten von ihm in der »Schlange Apophis oder Apepi«, sowie auch die Bibel bekanntlich den bösen Dämon sowohl den »grossen Drachen« als die »alte Schlange« nennt[2]). Desgleichen stimmen alle diese Völker in ihren Anschauungen über den Ausgang des Kampfes der Gottheit mit ihrer Opposition überein, indem sie alle den Dämon unterliegen, überwinden, aber nicht vernichten lassen.

Wie jedoch im ägyptischen Glaubensbewusstsein überhaupt im Laufe der Jahrtausende bedeutende Umwand-

1) Brugsch, Uebers. Erklär. d. ägypt. Denkm. Thimus, Harmon. Symbolik II, 361. — 2) Genes. 3, 1 ff. Apoc. 12, 7—9.

lungen sich zeigen, so scheint es auch in diesem Punkte der Fall gewesen zu sein. Wir finden nämlich in späterer Zeit ein anderes gottfeindliches Wesen höherer Art besonders betont, während die Schlange Apophis in den Hintergrund tritt. Ich meine den Set-Typhonmythus. Es mag vielleicht letzterer mit der Apophis-Schlange in Zusammenhang stehen.

Zunächst steht so viel fest, dass Set in der älteren Zeit von den Aegyptern göttlich verehrt wurde; denn wir haben ihn bereits unter den zehn apotheosirten Urkönigen gefunden, sowie auch schon in der 6. Dynastie sein Name unter König Pepi in einem Granitaltar, der sich gegenwärtig in Turin befindet, eingemeisselt ist, wo er mit Osiris in Verbindung gebracht wird. In späterer Zeit nun wurde sein Name ausgekrazt, aber aus der Zusammenstellung der übrigen Namen lässt sich nur auf Set schliessen. Denn zuerst steht auf dem Monument Osiris-Isis, darauf folgt die vertilgte Stelle und dann Horus. Hier darf nach der gewöhnlichen Folge nur Set ergänzt werden. Solche Ausmerzungen dieses Namens finden sich auffallenderweise sehr häufig auf den Denkmälern. Dieser Erscheinung kann kein anderer Sinn zu Grunde liegen, als dass den Aegyptern Set später zum Gegenstand des Abscheues geworden. Die Frage ist nun, woher das gekommen sein mag? Der ausgezeichnete Aegyptologe G. Ebers sucht es folgendermassen zu erklären: »Diese Erscheinung wird durch unsere Ansicht wohl erklärlich, und wir erinnern an die angedeutete Vertauschung des Set mit der Schlange Apepi. Lepsius und nach ihm viele Andere haben seinen Zusammenhang mit dem Auslande, besonders mit dem Norden (seltener mit dem Süden)[1]) erkannt. Die diesem

1) Lepsius, Ueber Set-Typhon. Abh. d. Berl. Akademie 1851.

Gotte, nach grosser Gunst, zugefügte Verfolgung kann nun allerdings, schwankend wie sie nach den Denkmälern gewesen sein muss, in Beziehung zu den Erfolgen oder Schlägen gestanden haben, welche das Nilthal bei seinem Ringen mit den Fremden erfuhr. Dies wird noch wahrscheinlicher durch die Vergleichung des Set mit Ares, welche Herodot indirekt bestätigt[1]). Ein Denkmal zu Karnak zeigt ausserdem den Gott[2]) als Lehrer des Pharao im Bogenschiessen, und es darf bei der Vermischung der Adonis- und Osirissage durch die Griechen kaum unerwähnt bleiben, dass es der Eber des Ares ist, welcher den Adonis tödtet, hier also Ares dieselbe Rolle spielt, welche wir den Typhon gegenüber dem Osiris spielen sehen. Ausserdem sollen im Vertrage Ramse's II. mit den Cheta tausend Kriegsgötter und weibliche Gottheiten zu Zeugen dienen; gleich darauf werden aber die Set der verschiedenen Ortschaften und Astarte[3]) genannt. Der erstere ist also wiederum Kriegsgott. Dass sich beide Götter nicht vollständig deckten, bedarf bei ihrem verschiedenen Entwickelungsboden, ja wahrscheinlich ihrer gar nicht verwandten Herkunft, keines besonderen Beweises; dass dem Set kriegerische Eigenschaften beigelegt wurden, konnte aber bei den so häufigen feindlichen Berührungen des ägyptischen Staates mit seinen Nachbarn kaum ausbleiben. Aber gerade diese kriegerische Seite wird es gewesen sein, welche zuerst die sogenannten Hyksos bei ihrem Aegyptisirungsprocesse veranlasste, den Set aus dem reichen Pantheon der Aegypter zu entnehmen und ihren Bal nach demselben zu benennen. Diese letzte Thatsache leidet keinen Zweifel, denn erstens wird im Papyros Sallier I,

1) Herodot II, 63, 64. — 2) Mehrfach tritt er in voller Bewaffnung auf. — 3) Astarte ist die weibliche Seite des Set.

den wir kennen, seine ausschliessliche Verehrung durch Apophis geradezu erwähnt, und wo wir Hyksosspuren finden, erscheint er mit ihnen; zweitens besitzen wir eine Hieroglyphengruppe, welche Bal durch das Zeichen des Set determinirt; drittens haben wir den oben erwähnten Friedensvertrag, in welchem die verschiedenen Balaim der Cheta nur »Set« genannt werden: Set von Tunep, Set von Cheta, Set der Stadt Arna Astarte des Landes der Cheta etc.; viertens hat die Vereinigung des Set und der Astarte entschiedene Beweiskraft. — — Eines, und darauf kommt es hier allein an, geht aus dem Gesagten mit Gewissheit hervor: Set war von den Semiten im Delta zum Gott erwählt worden; die Aegypter bezeichneten alle männlichen Gottheiten der Bewohner des Nordostens mit seinem Namen und legten ihm seit seiner Adoption durch die Eindringlinge, mit kurzen Unterbrechungen, verderbliche Eigenschaften bei. Viele derselben sind derartig, dass sie sich kaum metaphysisch, unbedingt politisch erklären lassen [1]).«

Der Grund also, warum die späteren Aegypter den früher göttlich verehrten Set zu einer dämonischen Gestalt umgewandelt haben, besteht nach Ebers darin, weil die feindlichen benachbarten semitischen Völker ihn als Kriegsgott an die Stelle Bal's gesetzt hätten. Demnach läge darin von ägyptischer Seite eine politische Demonstration wider ihre Gegner. Die Richtigkeit dieser Auffassung scheint uns sehr wahrscheinlich, haben wir ja auch ein Gleiches bei den Indern gegenüber den Persern und umgekehrt gesehen. Ebers meint nun, nachdem Set infolge der genannten politischen Motive den Aegyptern zu einem

1) Aegypten u. d. Büch. Mos. I, S. 243.

Gegenstand des Hasses geworden, hätten sie ihn ihrem bisherigen bösen Dämon, der Schlange Apepi substituirt. Er sagt: »Eine Vermuthung, die wir an dieser Stelle nicht näher zu begründen vermögen, die aber durch mancherlei gestützt wird, führt uns darauf hin, dass man zuerst den Osiris im Kampfe mit der uralten Schlange Apepi gedacht habe und erst später den mit allerlei politischen Anspielungen gefärbten Set-Typhon an ihren Platz stellte. Den nächsten Anstoss hierzu gab vielleicht die für die Anschauungen der Aegypter frevelhafte Namenswahl des Hauptverehrers Apophis (Apepi)[1].« Der erste Punkt dieser Hypothese: dass man Osiris früher im Kampfe mit der Schlange Apepi gedacht habe, ist so viel als sicher. Wir erinnern nur an die oben genannte Stele Pakemsi. Wenn dort auch als höchster Gott nicht Osiris, sondern Ra im Kampfe gegen die Schlange genannt wird, so ist zu bedenken, dass Ra und Osiris identisch sind, oder genau gesagt, dass letzterer nur eine bestimmtere Gestalt des Ra darstellt. — Aber auch der zweite Punkt ist beachtenswerth. Denn dergleichen Vertauschungen sind uns auch sonst in der Mythologie anderer Völker begegnet.

Ja in der Auffassung des bösen Dämon haben die Aegypter noch eine dritte Umwandlung durchgemacht, ganz entsprechend ihrer gleichfalls veränderten Anschauung von der Gottheit. Als nämlich in der physicalischen Periode Osiris in der befruchtenden Natur, speciell als segensreicher Nilgott verehrt wurde, musste auch sein Widersacher eine correlative Gestalt annehmen, und so wurde nun Typhon in dem heissen, tödtlichen Südwind, der über Aegypten streicht, gefürchtet.

1) Ebers, a. a. O. I, S. 238.

So sehen wir also, der Gedanke eines bösen, gottfeindlichen Dämons zieht sich auch bei den Aegyptern durch die ganze Mythologie hindurch, aber die Gestalt, die Fassung desselben wechselt je nach der Fassung des göttlichen Wesens, dessen Opposition er bildet. Das merkwürdigste Ergebniss unserer Untersuchung aber ist, dass auch sie den Widersacher der Gottheit analog der Bibel ursprünglich in der Form der »Schlange« darstellten.

§. 3.

Wenn auch das I. Buch des Turiner Todtenpapyrus seinem Hymnencharakter entsprechend nicht die geschichtliche Aufeinanderfolge der Schöpfung im Einzelnen zum Ausdruck bringt, so verräth es doch eine derartige Aehnlichkeit mit der mosaischen Genesis, dass eine Vergleichung beider nicht ohne Interesse ist.

Nach der Bibel ist Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde; derselbe Gedanke kommt auch im Todtenbuch wiederholt vor, indem es gleich in der ersten Zeile heisst: »Es ist ein Hochheiliger, ein Schöpfer der Fülle des Erdkreises, ein Regierer der Tage.« Unmittelbar darauf wird auch der Schöpfung des Himmels mit seinen Heerschaaren Erwähnung gethan. Desgleichen lesen wir N. 17: »Ich (der hochheilige Gott) liess zu seiner Zeit alle Dinge auf Erden und jenseits der Welt werden.« Die Welt, die diesseitige wie die jenseitige, war demnach auch für die Aegypter nicht von Ewigkeit, sondern in der Zeit durch den »allmächtigen« (14), den »hochheiligen Gott« (17) in's Dasein gerufen worden.

Im mosaischen Bericht wird dann kurz der Urzustand der Welt als Wasserchaos gekennzeichnet. Darüber enthält zwar das Todtenbuch nichts, aber der schon wieder-

holt erwähnte Leydener Papyrus Anastasy I. 350 beweist, dass auch die ägyptische Kosmologie derselben Anschauung huldigte. Denn dort heisst es in dem Amon-Hymnus H. N. 18: »Die Herstellung der Schöpfung ist dein Anfang und dein Beginn. Der himmlische Ocean [enthielt ihre Keime · es schufst du] die Schranken der Erde · der Gedanke des Ptah die Flüssigkeit des Sechet.« Also die Schöpfung, deren primitiver Zustand ein »Ocean« war, ist durch den »Gedanken« Gottes geworden. Ferner H. N. 700: »Es entspringt der Ocean seiner Schöpfung · der Nil ergoss sich auf sein strenges Wort · das Gebiet des Seb verschönte das folgende Licht Aber [die Erde war noch unbebaut] nach Art einer Wüste · es war nicht zu sehen die Spur von denkenden Geschöpfen« Die Analogie mit der biblischen Genesis liegt auf der Hand, indem es da heisst: »Aber die Erde war wüste und leer; Finsterniss war über dem Abgrund und der Geist Gottes schwebte über den Wassern, und Gott sprach: Es werde Licht und es ward Licht [1]).«

Auch im Todtenbuch wird der »Geist des Hochheiligen«, der »gute Geist« speciell erwähnt und gleichfalls mit der Bildung der Gestirne in Verbindung gebracht (N. 10), während oben im Papyrus Anastasy I. 350 H. N. 8 der »Gedanke des Ptah« als des Weltbildners genannt ist, und in H. N. 700 ebenfalls die Schöpfung des Lichtes unmittelbar der Schöpfung des »Oceans« folgt.

Hierauf schildert die biblische Genesis die Gestaltung der Erde: Gott schied das Feste von dem Flüssigen und so wurde Erde und Meer. Auf der Erde liess er dann Gras und fruchtbare Bäume hervorsprossen und kleidete sie in Grün [2]). — Dasselbe besagt in ausführlicher Weise

1) Genes. 1, 2, 3. — 2) Genes. 1, 6—12.

der Todtenpapyrus: hier wird der Hochheilige der »Schöpfer der Fülle des Erdkreises« (1), der »Baumeister der Welt« genannt, die er für den Menschen »zusammengefügt und geschmückt« hat (17); er ist es, »der das Grün der Erdenweide hervorgebracht« (4), der »den Weinstock, das Getreide, die Garben, die Tennen, das Mehl werden liess« (9), der »allerlei Früchte und erquickende Getränke in jedem Jahre gibt« (11). —

Wie dann das I. Buch Moses erzählt, dass Gott an der Feste des Himmels Lichter entstehen liess, auf dass sie scheinen am Himmel und erleuchten die Erde [1]): so sagt die ägyptische heilige Urkunde: »Es ist Jemand, der die Lichter des Himmels angezündet; es ist Jemand, der den sternbestreuten Pfad für die Knechte, die Bildwerke im Hause des Hochheiligen gewebt; der euch die Leuchten angezündet, der euch den sternbestreuten Pfad gewebt; das ist der Hochheilige, euer Regent« (11).

Nachdem so der Himmel mit seinen leuchtenden Körpern, sowie die Erde mit ihren Gräsern und Kräutern ausgestattet war, lässt der biblische Bericht die Erschaffung der verschiedenen Thierarten folgen [2]). Das I. Buch des Todtenpapyrus äussert sich zwar hierüber nur andeutungsweise, indem es den Hochheiligen den »Schöpfer alles Lebens« (14), den »Herrn von Allem, was Odem hat« (17) nennt; aber dafür besprechen spätere Kapitel diesen Punkt um so eingehender.

Hierauf folgt nach Moses die Erschaffung des Menschen: »Lasst uns den Menschen machen nach unserem Ebenbild und Gleichniss, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Thiere

1) Ebend. 1, 14—18. — 2) Ebend. 1, 20—25.

und über die ganze Erde und alles Gewürm, das sich regt auf Erden. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbild; nach dem Ebenbild Gottes schuf er ihn[1]).« In dieser Stelle sind drei Gedanken beschlossen: 1. der Mensch ist wie alles Andere in der Welt unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgegangen, also nicht durch Entwickelung etwa aus dem Thierreich. 2. Er wurde nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, überragt sonach an Würde alle anderen Naturwesen; und 3. er hat die Aufgabe erhalten, die irdische Natur zu beherrschen und sich dienstbar zu machen, da sie sowohl zum Preis Gottes als zum Nutzen des Menschen in's Dasein gerufen ward. Dieselbe erhabene Anschauung vom Werden, dem Wesen und der Bestimmung des Menschen finden wir im Todtenpapyrus in den kurzen Worten ausgesprochen: »Lobgesang, Preisgesang dem Baumeister, der sie (die Welt) für mich, zur Heimath des Menschen, des Schöpfers Ebenbild machte« (18). Hiernach ist also die Welt zum Nutzen des Menschen von Gott geschaffen. Aber auch zum Preise Gottes; denn es spricht der Hochheilige: »Ich bin die Gottheit der Götter, der erhabene Urheber der Wandelsterne und der Heerschaaren, die über deinem Haupte mich preisen« (1), sowie es auch des Menschen erste Bestimmung ist, dem Schöpfer zu dienen, wie aus der Ueberschrift des I. Buches des Todtenpapyrus hervorgeht: «Dies ist das Buch der Gebete zum Lobe des Herrn, welcher beschlossen, Knechte zu schaffen, die dem ewigen Rathschluss, dem Schöpfer aller Dinge dieneten.«

§. 4.

Ein weiterer Vergleichungspunkt zwischen der mosaischen Genesis und dem ägyptischen Papyrus ist die Weihe

1) Ebend. 1, 26—28.

des siebenten Wochentages von Seite Gottes. »Und Gott vollendete,« erzählt der biblische Bericht, »am 7. Tage sein Werk, das er hervorgebracht. Und er segnete den 7. Tag und heiligte ihn«[1]). Ganz analog heisst es in der ägyptischen heiligen Urkunde: »Mein ist das Regiment, mein dem Fürsten, dem Gebieter der Festversammlungen des Hochheiligen, des guten Geistes, des Richters; mein dem Ordner der Sonnenjahre, der die Feier des siebenten Wochentages, die Feier des Neumondes zu On befahl«[2]). Daraus geht auch sichtlich hervor, dass die Aegypter ihre religiösen Feste auf das specielle Gebot Gottes zurückführten, wie gleichfalls die Bibel Jehovah selbst durch Gesetze die verschiedenen Feste anordnen lässt.

Von Interesse ist ferner die ägyptische Anschauung vom Ursprung und der Bedeutung der Opfer. Auch sie wurden als göttliche Institutionen betrachtet; der Hochheilige selbst ist der eigentliche Hohepriester, die irdischen Priester sind nur seine Organe: »Ich bin, der ich bin,« spricht der Hochheilige, »ich selbst mein Priester zu Tan-tatho, der das Schuldopfer zu Abydos, der lieblichen, fällt; der das Brandopfer der Vergehen für dich schlachtet; ich der Hohepriester zu Abydos, der lieblichen, der Herr des Opfers und der Ungerechtigkeit für dich; der Vollzieher der Brand- und Schlachtopfer, die dem, den alle Welt fürchtet, gebracht werden.« Daraus ist ersichtlich, dass 1. in Aegypten wie bei den Israeliten Schlacht- und Brandopfer bestanden; dass 2. dieselben zur Sühne der menschlichen Vergehen und Ungerechtigkeiten dargebracht wurden; zugleich liegt aber auch 3. darin das Bewusst-

1) Gen. 2, 2, 3. — 2) Seyffarth, a. a. O. S. 6.

sein angedeutet, dass die Opfer der sündigen Menschen an sich keinen Werth haben, sondern dass Gott allein als Priester die Schuld auf sich nehmen und tilgen müsse, — was in merkwürdiger Harmonie mit dem Grundgedanken der Offenbarung steht. Und wenn es in der nächsten Zeile des ehrwürdigen Papyrus heisst: »Ich bin es, der das heilige Opfer des Lammes der Sünde für dich zu Tan-tatho schlachtet, der es in seinen Flammen verbrennt« [1]), so glaubt man geradezu die Bibel zu hören.

Es könnte nun Mancher zu der Annahme versucht sein, all dies, wie die Schöpfungslehre, die Feier des 7. Wochentages, die verschiedenen Opfer und besonders das heilige Opfer des Lammes habe Moses von den Aegyptern entlehnt [2]). Allein darauf ist zu erwiedern, dass auch die alten Inder, Perser, Babylonier und Assyrer, wie wir früher nachgewiesen, dieselbe Anschauung von der Schöpfung besassen. Und was den siebenten Wochentag betrifft, so hat bereits der Aegyptologe Seyffarth mit Recht bemerkt: »Wir finden die Woche bei vielen anderen Völkern wieder; bei den Indern, Chinesen, Römern, den nordischen Völkern; sie war selbst bei den Mexicanern zu Hause, als die ersten Europäer dahin kamen. Niemand wird daher behaupten, Moses habe seinen Sabbath erst in Aegypten gelernt; er muss von Noah herab auf die Kinder der Zerstreuung vererbt worden sein. Z. 9 und 18 werden Brandopfer, Schlachtopfer, Schuldopfer, Sündopfer, Trankopfer, das heilige Opfer des Lammes erwähnt, wie sie im A. T. gebräuchlich waren. Sie finden sich aber auch bei anderen Völ-

1) Seyffarth, a. a. O. S. 7.

2) Denn die umgekehrte Annahme ist schon dadurch ausgeschlossen, dass der erste Theil des Todtenpapyrus sicherlich älter ist als die Bibel.

kern des Alterthums, bei den Römern, Griechen, Parsen, Indern; sie gehen selbst bei den Hebräern weit über Moses hinaus bis auf Israel, Abraham und Noah. Man würde daher sehr unrecht thun, zu glauben, dass die Opfer des alten Bundes nichts weiter seien, als eine Nachbildung der ägyptischen. Haben die Aegypter »das heilige Opfer des Lammes für ihre Sünden« vorbildlich auf den Versöhnungstod bezogen, wie sie, im Besitze uralter messianischer Weissagungen, sehr wohl thun konnten; so hat Moses das Passah nicht aus Freundschaft zu den Aegyptern, die so gütig gewesen waren, die Hebräer zu Sclaven zu machen und sogar ihre Erstgeburt zu schlachten, sondern deshalb zum Mittelpunkt des Cultus gemacht, weil es ein heiliges Vermächtniss der Vorzeit war, an dem selbst Aegypten seinen Antheil hatte, weil es bei den Urvätern bereits eingesetzt war[1]).

Dieser gelehrte Forscher ist demnach auch der Ueberzeugung, dass die Aegypter gleichfalls die Messiashoffnung besassen. Zu wundern wäre das nach dem bisher Gehörten nicht. Sind wir ja auch bei den Indern und Persern messianischen Erwartungen begegnet. Aber ich muss gestehen, dass ich wenigstens bis jetzt nichts in ägyptischen Denkmälern gefunden habe, was diese Ansicht gegen alle Einwände sicherstellen könnte. Ich kenne nur eine einzige Stelle, die dafür Zeugniss ablegen dürfte. Es wurde nämlich zu Kuban in der Nähe von Koptos eine Stele herrührend von König Ramses II. entdeckt und deren Inschrift von dem bekannten französischen Aegyptologen Chabas i. J. 1862 herausgegeben. Darauf wird der Gott Horus und Set zu einer Gestalt verschmolzen und es heisst

1) A. a. O. S. 18.

von ihm in Linie 3: »Mint Horus Set, dessen Erscheinen Frieden bringt die Furcht (Ehrfurcht) vor ihm erreicht Sicilien, seine Name kreist in allen Ländern [1].« Hier ist von einem Gott die Rede, der nicht specifisch Aegypten angehört, dessen Verehrung vielmehr sich über alle Länder erstreckte. Dieser Set, der »Gott des Auslandes, welcher besonders von den Semiten im Deltaland, wie wir oben gehört haben, verehrt wurde, wird hier mit Horus, dem Sohne des höchsten Gottes Osiris combinirt und von ihm heisst es, dass er »erscheinen«, dass er kommen werde, und dass sein Erscheinen Frieden bringe.« Vielleicht werden die fortgesetzten, noch lange nicht zum Abschluss gekommenen ägyptologischen Forschungen neues Material zu Tage fördern, auf Grund dessen die Existenz der Messiashoffnung in Aegypten mit mehr Sicherheit nachgewiesen werden könnte.

Als einen weiteren Vergleichungspunkt zwischen Bibel und Papyrus heben wir hier noch die Erinnerung an die Sündfluth hervor.

Wie Jehova dort so erscheint hier Osiris, »der Hochheilige«, wie mehrere Stellen bezeugen, als »gerechter Richter,« der nicht erst nach dem Tode Rechenschaft vom Menschen über sein Leben fordert, sondern der allwissend und allgegenwärtig auch schon auf Erden die Sünder straft. Deshalb sagt er von sich selbst: »Ich züchtige und richte die Uebelthäter und Verfolger der Frommen.« Und wie nach dem ersten Sündenfall der biblischen Erzählung gemäss Gott im Garten wandelte, als der Tag kühl geworden war, und er Adam rief nach seiner bösen That: so sagt der Todtenpapyrus vom Hochheiligen: »Er wandelt durch

1) Ebers, Aegypt. u. d. Büch. Mos. I, 143.

die Fülle des Erdkreises und findet den Ungerechten wie die Verborgenheit des Frommen« (13).

Wie ferner die Bibel berichtet, dass einst, »als die Bosheit der Menschen gross geworden war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens zum Bösen gerichtet«, Gott beschlossen habe, die Menschen von der Erde zu vertilgen[1]), so weiss auch das ägyptische Todtenbuch von einer solchen Katastrophe in früherer Zeit, indem es den Hochheiligen sprechen lässt: »Mein ist das Regiment, mein dem Herrn, der ich meinen Arm den rechten furchtbar machte, mein dem Hochheiligen, der das Wohnhaus der Gottlosen, den Erdkreis, zertrat; der das sündige Geschlecht der Welt zermalmte; der die Kinder des Lügners und die Uebermüthigen im Wohnhause der Gottlosigkeit auf Erden zittern machte[2]).« Hier ist offenbar von einem gewaltigen Ereigniss der Vergangenheit die Rede, das in einer furchtbaren Strafe Gottes über die Menschen bestand. Die Veranlassung dazu gab deren Gottlosigkeit und Schlechtigkeit. Die göttliche Rache erstreckte sich über den »Erdkreis«, war also eine allgemeine und die Folge davon war, dass »das sündige Geschlecht der Welt zermalmt wurde«. Auf welche Art und Weise dies geschah, ist zwar nicht gesagt, aber alle Momente stimmen zusammen, dass hier nichts anderes als die Sündfluth gemeint sein kann, von der nicht blos die Bibel, sondern, wie wir nachgewiesen haben, auch die heiligen Schriften der Inder, Perser, Babylonier und Assyrer Kunde hatten.

1) Genes. 6, 5—7. — 2) Seyffarth, Theol. Schr. S. 6.

Sechstes Kapitel.

Die Unsterblichkeit der Seele. — Das Todtengericht. — Die Seelenwanderung. — Die Wiedervereinigung mit der Gottheit. — Die Auferstehungsidee. — Gesammtergebnisse. Der geschichtliche Charakter der Bibel gesichert. — Die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes. — Die Uroffenbarung.

§. 1.

Dass die Aegypter sowie überhaupt sämmtliche Völker des Alterthums betreffs der Natur des Menschen dualistischer Ansicht waren und Leib und Seele streng von einander unterschieden, ist eine geschichtliche Thatsache, die kein Kenner leugnen kann; ihre heiligen Bücher lassen uns darüber, wie wir gesehen, in keinem Zweifel. Das Gleiche gilt von der Unsterblichkeit des geistigen Principes im Menschen. Schon Herodot erzählt, die Aegypter hätten zuerst gelehrt, dass die menschliche Seele unsterblich sei [1], was die Denkmäler bestätigen. In ganz Aegypten herrschte der Glaube, dass der Mensch mit dem Tode durchaus nicht seine Persönlichkeit einbüsse, sondern vor dem Throne Gottes erscheinen und Rechenschaft über sein Leben ablegen müsse. Beweis dafür die ausführliche Darstellung des Todtengerichts in Bild und Schrift in dem wiederholt genannten Turiner Papyrus [2]. Wir heben im Folgenden nur das Wichtigste hervor.

Das Ganze der Abbildung stellt einen von Säulen ge-

1) Herodot II, 123: ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθανατός ἐστι.

2) Siehe Lepsius, Todtenbuch Taf. L. — Uhlemann, Das Todtengericht bei den alten Aeg. 1854. Desselb. Alterthumskunde II, 224 ff. — Seyffarth, a. a. O. S. 25 ff.

tragenen Palast vor mit der Aufschrift: Haus des grossen Gerichtes. Im Gerichtshaus links steht ein kleiner geöffneter Tempel, in dem der hohe Richter sitzt, die Krone auf dem Haupt, in den Händen Krummstab und Geissel — die gewöhnlichen ägyptischen Insignien des Königthums. In der oberen Ecke des Gerichtshauses stehen die Worte: »Dies ist der Hochheilige (Osiris), das heilige Wesen, der Herr des Lebens, der Gott der Götter, der Fürst in Ewigkeit; der Schöpfer des Weltalls und des Jenseitigen, der Weber Alles, was wandelt auf Erden; der Gott der Götter, der Herr von Abydos, der lieblichen Stadt, der Führer seiner Knechte in allen Zeiten.« — Zunächst vor Osiris stehen die Zeugen, welche zur Heiligsprechung des Verstorbenen gehörten, vor Allem aber die 42 Gerechtigkeiten, Personificationen von 42 Tugenden. In der Mitte des Gerichtshauses befindet sich eine Wage, hinten mit dem Herzen des Verstorbenen, vorne mit dem Bilde der Gerechtigkeit. Vor der Wage steht, nach Osiris, dem hohen Richter zugewandt, Thoth, das Ergebniss der Abwägung aufschreibend. Hinter der Wage erscheint, nach dem Verstorbenen sehend, die Gerechtigkeit (Nemesis). Nun folgen die Worte, die der Dahingeschiedene zum göttlichen Richter spricht: »Lass mich eingehen zu deinem Geschlechte für alle Zeiten. Ich habe mich wohl gehütet, Mord zu begehen. Ich habe mich wohl gehütet, zu suchen Schaden zu thun. Ich habe mich wohl gehütet, im Verborgenen zu betrügen und zu lügen. Ich habe bewahrt die Ehrfurcht der Götter, die Achtung des Gesetzes.

»Ich habe gepriesen dein Antlitz, Schöpfer der irdischen Heerschaaren, heiliges Wesen, Gott, Herr von Abydos; der du Licht gibst den Knechten, Leuchten den Finsternissen der Nacht.

»O Herr! Ich habe geliebt deine Diener, die da wandeln im Hause des Lobgesanges. Ich habe erhöht, ich habe gepriesen den, der alle Welt gemacht, im Hause der Schöpfung, seitdem ich wandle unter den Heerschaaren der Welt. Ich habe reichlich Opfer gebracht im Hause der Ehrfurcht, im Hause des Preisens.«

Wird nun die Seele des Verstorbenen vom hochheiligen Gott nicht für gerecht befunden, dann muss sie zur Strafe und Läuterung in einen Thierkörper wandern: sie geht durch alle Land- und Wasserthiere und Vögel hindurch und kehrt erst nach 3000 Jahren in einen Menschenleib, nach Theophrast wieder in den alten zurück. Es fragt sich, welche Bedeutung diese 3000 Jahre gehabt haben mögen. Vielleicht sind dieselben eine runde Zahl für die 2146 Jahre, welche nach neueren Berechnungen vergehen müssen, ehe sich dem Laufe der Planeten gemäss dieselbe Constellation am Himmel und also in astrologischem Sinne genau dasselbe Schicksal und dieselbe Geburt wiederholen kann. Doch mag dem sein wie immer, sicher ist die ägyptische Lehre von der Seelenwanderung nichts anderes als eine eigenthümliche Auffassung des sogen. Fegfeuers oder des Reinigungszustandes der Seele, wovon wir auch Analoga bei den Persern und Babyloniern gefunden haben.

§. 2.

Erfolgt jedoch im jenseitigen göttlichen Gerichte die Rechtfertigung des Verstorbenen, dann geht er ein zur Seligkeit. Dem Grundgedanken nach war die altägyptische Anschauung vom Zustand der Gerechten jenseits oder dem Himmel wahrhaft erhaben. Sie hatten nämlich die Ueberzeugung, dass nach dem Tode des Menschen die schuld-

lose, reine Seele mit Gott (Osiris) wieder auf's innigste vereinigt werde und somit alle seine Herrlichkeit theile. Deshalb beginnen alle Leichensteine und Sarkophage mit den Worten: »Er ist hinübergegangen zur Vereinigung mit dem Hochheiligen, der gerechte N. N.[1]).« Und wie innig diese Vereinigung gedacht wurde, geht daraus hervor, dass in dem Todtenpapyrus der Verstorbene nicht nur das »Kind des Hochheiligen«, sondern geradezu der »Hochheilige« selbst genannt wird. So heisst es z. B. in der Darstellung des Todtengerichts nach der Turiner Urkunde: »Dieses ist die Nemesis [die Tochter] des Bildners der Fülle des Erdkreises, welche vor ihm (dem Verstorbenen) das verborgene Gotteshaus aufthut, damit er im verborgenen Bethause den Hochheiligen (Osiris) Ahabanuke, den Sohn der Tochter Phaminis, der Gerechten, in Ewigkeit anbete.« Der Himmel oder die Seligkeit der Frommen jenseits besteht daher nach altägyptischer Anschauung in der vollkommensten Einheit mit Gott und in dessen ewiger Anbetung.

Das gewöhnliche Volksbewusstsein hat freilich diese ursprüngliche, reine, erhabene Idee vom jenseitigen Zustand der Seligen, wie sie uns im alten Todtenbuch entgegentritt, später in ein seiner sinnlichen Auffassung entsprechendes Gewand gekleidet. Wie sein Gottesbegriff später immer irdischer wurde, so verlegte es auch nach Diodor (I, 96) das Land der Seligen nicht mehr in's Jenseits, sondern in den Westen, nicht weit von Memphis, und dachte sich dasselbe von einem himmlischen Nil umflossen, voll schöner Gärten und Ländereien. Der Eintritt des Gerechtfertigten in dieses Elysium wird also dargestellt: Demüthig, mit

1) Seyffarth, a. a. O. S. 2.

herabhängenden Händen und gesenktem Haupte überschreitet er dessen Schwelle; sobald er einen Blick um sich wirft und die Herrlichkeiten des himmlischen Paradieses schaut, erhebt er bewundernd die Arme; hat er sich von seinem Staunen erholt, dann fühlt er sich zum Dank gegen die Gottheit verpflichtet und bringt derselben Opfer dar. Er steht mit einem Weihrauchfass vor dem Altar, auf dem Brode, Früchte etc. aufgehäuft sind und hinter dem drei Gottheiten sitzen, die in der Inschrift »die drei grossen Götter« (wieder ein Anklang an die Trinität) genannt werden. Im Uebrigen führt er ein dem irdischen nicht unähnliches Leben: er ackert, säet und erntet u. s. w., geniesst aber dabei des ungetrübten Glückes [1]).

Dass aber neben dieser volksthümlichen Auffassung des Himmels selbst in späterer Zeit auch noch die ursprüngliche edlere Anschauung bewahrt blieb, beweist die bereits erwähnte Stele Pakemsi aus der Zeit der 19. Dynastie. Der auf ihr sich befindliche Hymnus enthält nämlich in den Schlusszeilen die Bitte des Verstorbenen: »Bewillige, dass meine Seele da sei, wo sie sind,« nämlich die reinen Geister, von denen zuvor die Rede ist [2]).

In diesem glücklichen, gottgeeinigten Leben verharrt nun die Seele bis zur einstigen, nach Jahrtausenden erfolgenden Rückkehr auf die Erde, wo sie wieder ihren Körper annimmt. Hierin liegt offenbar der Glaube an eine künftige Auferstehung. Nur einzig und allein dieser Glaube erklärt die ängstliche Sorgfalt der alten Aegypter, mit der sie durch Einbalsamirung und Aufbewahrung in undurchdringlichen Grabstätten (man denke an die riesenhaften Pyramiden oder Königsgräber) ihre Leiber vor Ver-

1) Nach Uhlemann, Aeg. Alterthumskunde II, 224.
2) Brugsch, Uebers. Erklär. äg. Denkm. d. K. Mus. i. Berlin.

wesung zu schützen suchten. Kein Volk im ganzen Alterthum hatte eine grössere Pietät für die Verstorbenen als die Aegypter, weil sie eben von der Ueberzeugung und Hoffnung durchdrungen waren, dass sie einst mit ihrem Leibe sich wieder bekleiden werden.

§. 3.

Beim Rückblick auf die Gesammtergebnisse unseres Buches dürfen wir uns wohl mit dem Gedanken tragen, dass wir aus dem reichen Schatze der neueren und neuesten orientalischen Forschungen eine nicht geringe Ausbeute für die Offenbarung gemacht haben. Inder, Perser, Babylonier, Assyrer und Aegypter — sie alle haben beträchtliche Beiträge zur Bestätigung der Bibel geliefert. Die urgeschichtlichen Facta, die letztere berichtet, sahen wir auch von ihren heiligen Schriften bezeugt. Desgleichen finden sich bei ihnen auch die dogmatischen Grundideen der Offenbarung bald mehr bald minder klar vertreten.

Wir wollen nun die wichtigsten Berührungspunkte, die sich uns im Laufe unserer Untersuchungen zwischen der Bibel und den heiligen Ueberlieferungen des heidnischen Alterthums herausgestellt haben, im Nachstehenden kurz zusammenfassen und die entsprechenden Folgerungen daraus ziehen:

1. Wir glauben nachgewiesen zu haben, dass sämmtliche genannte Urvölker ursprünglich dem Monotheismus huldigten und erst später der Vielgötterei verfallen sind. Es ist also geschichtlich falsch, wenn heute noch vielfach behauptet wird, die primitive Religion der Völker sei polytheistischer Naturdienst gewesen und daraus habe sich erst die Eingottlehre entwickelt. Gerade das Umgekehrte war der Fall. Ebenso irrthümlich ist es daher auch, von einem

Fortschritt des religiösen Bewusstseins im Laufe der alten Geschichte zu sprechen. Im Gegentheil, wir haben gefunden, dass je mehr wir uns der Wiege des Menschengeschlechtes nähern, die religiösen und auch die sittlichen Anschauungen und Gefühle reiner, edler und erhabener erscheinen, als die der späteren Perioden[1]). Statt des Fortschrittes ist vielmehr in religiös-sittlicher Hinsicht im grossen Ganzen ein Rückschritt bis zur Erscheinung Christi zu constatiren, wenn auch die materielle, wissenschaftliche und ästhetische Cultur unleugbar sich mehr und mehr vervollkommnete.

2. Ahnungen einer göttlichen Trias fanden wir ebenfalls gemeinschaftlich bei allen in Betracht gezogenen Völkern; desgleichen die Messiasidee. Nur bei den Babyloniern und Assyrern konnten wir letztere nach dem gegenwärtigen Stande der keilschriftlichen Forschungen nicht

1) Zwar hat der Verfasser selbst in seiner Schrift: »Ueber das Gesetz der Entwickelung auf psychisch-ethischem Gebiete; auf naturwissenschaftlicher Grundlage mit Rücksicht auf Darwin, H. Spencer und Th. Buckle« (Würzburg 1875) im Schlusskapitel einen geschichtlichen Fortschritt in den sittlichen Anschauungen der Völker nachzuweisen versucht und hat sich zu diesem Zwecke auf die grossen Sittenlehrer Confucius, Lao-tse, auf die Brahmanen, auf Socrates, Platon und Aristoteles berufen. So richtig es nun auch ist, dass in diesen Geistesheroen, die durch ihr Genie weit über die Masse ihres Volkes hinausragten, die ethischen Ideen reiner und allmählig vollendeter sich ausbildeten, so wäre doch der Schluss verfehlt, infolge dessen seien auch ihre Zeitgenossen von dieser höheren Auffassung des Absoluten sowie des menschlichen Lebens der grossen Mehrheit nach durchdrungen worden. Allen und jeden Einflusses auf dieselben waren sie zwar nicht baar, aber er erstreckte sich doch nur auf engere Kreise. Während z. B. Socrates, Platon und Aristoteles von der Einheit Gottes als eines absoluten, geistigen Wesens überzeugt waren, wucherte doch der Polytheismus in Hellas üppig fort; dasselbe gilt von den ethischen Grundsätzen.

aufzeigen; vielleicht bekunden spätere Entdeckungen auch bei ihnen diese Hoffnung.

3. Ein Analogon der biblischen Engel begegnete uns bei allen genannten Völkern.

4. Auch im Glauben an einen bösen, Gott und den Menschen feindlichen Dämon nebst Genossen stimmen sie sämmtlich mit einander überein.

5. Ebenso ist ihnen die Anschauung von der zeitlichen Entstehung der Welt und deren Einzelwesen als Schöpfung Gottes gemeinsam.

6. Den Urzustand der Welt fassten nachweisbar die Inder, Babylonier, Assyrer, höchst wahrscheinlich auch die Aegypter wie der biblische Bericht als Wasserchaos auf. Das persische Avesta schweigt hierüber. Sämmtliche Wesen im Himmel und auf Erden mit Einschluss der »Götter« betrachteten sie als spezielle Schöpfungen des höchsten Gottes. Auch den Menschen lassen sie wie die Bibel unmittelbar aus göttlicher Hand hervorgehen.

Von einer Urzeugung des Organischen aus dem Unorganischen, von einer Abstammung des Menschen aus dem Thierreich findet sich bei allen genannten Urvölkern keine Spur. Aber gewiss wäre zu erwarten, dass, wenn wirklich geschichtlich das Menschengeschlecht aus dieser Quelle stammte, wenigstens seine ältesten Repräsentanten eine blasse Idee oder einen Rest ihres ursprünglichen Heimathsscheines bewahrt hätten. Oder haben sie sich vielleicht ihrer niedrigen Herkunft geschämt und infolge dessen ihr Geschlechtsregister später sämmtlich wie auf Verabreden geändert, indem sie sich selbst betrügerisch in den göttlichen Adelstand erhoben?

7. Die Erinnerung an das gewesene und dann verlorene Paradies ist ihnen allen nachweisbar geblieben. Die

Perser, Babylonier und Assyrer, wahrscheinlich auch die Inder wussten sogar vom »Baum des Lebens« und der anfänglichen Unsterblichkeit des Menschen.

8. Auch den ersten Sündenfall und die Versuchung des ersten Menschen durch die »Schlange« (»Drache«) sowie durch das Weib bewahrte ihr Gedächtniss in merkwürdiger Weise.

9. Beachtenswerth ist nicht minder die göttliche Strafsentenz über den gefallenen Menschen und den Versucher nach den babylonisch-assyrischen Keilinschriften.

10. Selbst das Bewusstsein von der Erbschuld dürfte manchen dieser Völker, wie wir gesehen, nicht fremd gewesen sein.

11. Die Erinnerung an die allgemeine Fluth war den Indern, Persern, Babyloniern, Assyrern und Aegyptern ausnahmslos gemeinsam. Selbst Noah's Gestalt und sein grosses Schiff hatten sie meistens nicht vergessen. Besonders merkwürdig aber ist der babylonisch-assyrische Fluthbericht nach den neu entdeckten Inschriften, da er eine auffallende Aehnlichkeit mit der Bibel verräth.

12. Vom Thurmbau zu Babel und der Sprachverwirrung berichten nur bis jetzt die babylonisch-assyrischen Urkunden.

13. Betreffs der urgeschichtlichen Persönlichkeiten der Bibel finden sich ausser Noah auch von Adam bei den Indern (Jamâ), Persern (Yama), Babyloniern und Assyrern (Adami); ferner von Seth (?), Cham und Sem bei den Aegyptern; dann von Nimrod bei den Babyloniern und Assyrern (Izdubar) und den Aegyptern (Katar-ti); endlich von Moses im ägyptischen Mohar (Mesu) zurückgelassene Spuren.

14. Das Opfer als Sühnmittel für die Sünden besassen

sie alle; besonders interessant ist das altindisch-persische Haoma- und Myazdaopfer, sowie das ägyptische »heilige Opfer des Lammes für die Sünden«.

15. Sämmtlich glaubten sie an die Unsterblichkeit der Seele.

16. Desgleichen finden wir bei allen die Annahme eines göttlichen Gerichtes über den Menschen nach dem Tode.

17. Nicht minder war ihnen der jenseitige Himmel als Preis der Tugend bekannt, den sie bald geistiger als Anschauung Gottes (Inder, Perser), oder als Vereinigung mit dem Hochheiligen (Aegypter), bald sinnlicher fassten.

18. Die Perser, Babylonier, Assyrer und Aegypter glaubten auch an eine Art Purgatorium oder Mittelort.

19. Der Begriff der Hölle als eines schrecklichen Ortes ewiger Qual für die Schlechten war ihnen ebenfalls bekannt; nur die Aegypter hatten hievon eine eigenthümliche Auffassung in ihrer Lehre von der Seelenwanderung, die man auch als ein gewisses Purgatorium betrachten kann.

20. Merkwürdig ist endlich, dass die Inder, Perser, Babylonier, Assyrer und Aegypter eine mehr oder minder ausgebildete Idee von der zukünftigen Auferstehung des Leibes besassen.

§. 4.

Welche Tragweite diese bedeutende Uebereinstimmung der ältesten Culturvölker der Menschheit in so vielfachen wichtigen dogmatischen und urgeschichtlichen Punkten mit der Bibel hat, liegt auf der Hand. Die Zeit ist vorbei, wo noch ein Mann der Wissenschaft die Bibel für ein bloses Mythenbuch erklären kann, ohne sich ein wissenschaftliches Armuthszeugniss auszustellen. Denn sämmtliche orientalische

Forschungen: die Indologie, Parsologie, Assyriologie und Aegyptologie bestätigen ihren historischen Charakter. Die Bibel hat aufgehört, vereinsamt wie eine Pyramide in der Weltgeschichte dazustehen, da ihre religiösen und geschichtlichen Ueberlieferungen durch den geschlossenen Völkerkranz der Vorzeit bewahrheitet werden.

An die Spitze der Einleitung haben wir das Augustinische Wort gestellt: In vetere novum latet, in novo vetus patet. Diesen Satz haben unsere Abhandlungen in seiner Richtigkeit erhärtet. Wir haben gesehen, wie die religiösen Grundideen schon in der Vorzeit bald mehr bald minder ein Gemeingut der Völker waren; ja sie beherrschten nicht blos die von uns betrachteten vorzüglichsten Repräsentanten des hohen Alterthums, sondern auch deren Schwestern und Enkeln.

Es erhebt sich nun aber die Frage nach dem Grund dieser Erscheinung. Woher diese auffallende Uebereinstimmung und diese manchfachen Berührungspunkte? Es gibt nur drei mögliche Hypothesen, um diese Thatsache zu erklären.

Das zunächst Liegende ist, an eine gegenseitige Entlehnung zu denken. Ja, wenn es sich blos um die Hebräer und Aegypter handelte, liesse sich am Ende eine Entlehnung annehmen. So aber erstrecken sich die Berührungspunkte gemeinschaftlich über weitere Völkerkreise. Und wenn man bedenkt, wie dieselben geographisch, sprachlich und culturhistorisch auseinander fielen, wie sie vielfach in politischem und religiösem Antagonismus zu einander standen — ich erinnere nur an die Inder und Perser, an die Aegypter und Hebräer — dann verliert diese Hypothese alle Wahrscheinlichkeit. Die mosaischen Bücher aber als die gemeinsame Quelle anzunehmen, woraus sie alle

geschöpft hätten, ist schon deshalb unstatthaft, weil die heiligen Schriften der in Betracht gezogenen heidnischen Völker nachweisbar [1]) fast sämmtlich über das Zeitalter des Moses hinausragen, weshalb letztere auch nicht aus jenen geschöpft haben können.

Ein zweiter Erklärungsgrund, den man zur Lösung der in Rede stehenden Frage aufstellen könnte, wäre ein psychologischer. Man könnte nämlich sagen und hat es gethan, es läge in der ursprünglichen geistigen Organisation des Menschen, gewisse religiöse Ideen durch eine Art von Naturnothwendigkeit zu produciren, sobald derselbe zu einer gewissen Höhe der Entwickelung gelangt sei, etwa wie ja auch alle Völker und Geschlechter in dem Causalitätsprincip oder in der Raum- und Zeitanschauung übereinstimmen. Allein dagegen ist zu bemerken: wie kommt es dann, dass neben der Harmonie eine so durchgreifende, vielseitige Differenz und Discrepanz auf ein und demselben Gebiete zu Tage trat? Was wirklich in der natürlichen Organisation, oder wenn man lieber will, im Naturmechanismus des Geistes liegt, muss sich auch bei allen Menschen wesentlich gleichmässig ausgestalten, wie es bei dem obigen Beispiel der Causalität oder der Raum- und Zeitanschauung und überhaupt bei den natürlichen Gesetzen des Denkens der Fall ist. — Zudem handelt es sich in unserer Frage nicht nur um religiöse Jdeen, sondern auch um geschichtliche Thatsachen. Es kann aber doch wahrlich nicht in der Naturbeschaffenheit des menschlichen Geistes liegen, auch historische Ereignisse mit Nothwendigkeit zu produciren!

So bleibt also nur die eine Annahme übrig, die dog-

1) Vergl. die betreffenden literar-historischen Vorbemerkungen.

matischen und urgeschichtlichen Berührungspunkte zwischen den verschiedenen Völkern unter einander und mit der Bibel als Reste und Erinnerungen aus der allen gemeinsamen Urzeit und Uroffenbarung anzusehen. Die ethnologischen und vergleichenden Sprachforschungen weisen ja immer mehr die Abstammung der Völker von einander und die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes nach. Hier ist also die Descendenzlehre am Platze. Stammen aber wirklich die Völker wie Zweige von einem Urstamme ab, dann könnte letzterer die bedeutungsvollen Ereignisse der Vorzeit wie Paradies, Sündenfall, Sündfluth durch Tradition auf die Abkömmlinge vererbt haben; und so wäre die Uebereinstimmung hinsichtlich der Urgeschichte erklärt. Es blieben nun noch die dogmatischen Concordanzpunkte zur Erklärung übrig.

Wir haben im Laufe unserer Darstellung gefunden, dass, je mehr man in die Vorzeit eines Volkes zurückgeht, desto reiner und geklärter seine Religionsanschauungen waren. Wir haben ferner gesehen, dass alle behandelten Völker, wie ihre alten heiligen Schriften ausweisen, den Ursprung des Menschen unmittelbar von Gott ableiteten und eine ursprüngliche göttliche Offenbarung annahmen. Hierin nun: in der anfänglichen religiös-sittlichen Erziehung des Menschen durch Gott oder in der Uroffenbarung kann allein der Grund für jene Erscheinung liegen. Die ursprünglichen, göttlich geoffenbarten Religionswahrheiten sind dann durch Ueberlieferung von den Erzvätern auf ihre Nachkommen übergegangen, erlitten aber natürlich im Laufe der Jahrtausende manchfache Wandlungen und Trübungen, ohne jedoch den Kern oder die Grundelemente ganz einzubüssen. Nur die

primitive Einheit des Menschengeschlechts und die Uroffenbarung bieten uns feste Anhaltspunkte zur Lösung dieses Problems. Mit Recht sagt daher der Aegyptologe Seyffarth:

»Es gab eine Uroffenbarung, die mit der Gerechtigkeit Noah's nicht untergegangen sein wird; sie muss von ihm auf seine Kinder und die Völker seiner Nachkommen sich fortgepflanzt haben.«

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fischer, Engelbert Lorenz,

Heidenthum und Offenbarung religionsgeschichtliche Studien über die Berü
hrungspunkte der ältesten heiligen Schriften der Inder, Perser, Babylonier,
Assyrer und Ägypter mit der Bibel ; auf Grund der neuesten Forschungen

Mainz 1878

Bamberg, Staatsbibliothek -- AGB T 210
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11422066-6